



  
**horizontal** **1**  
revista de resistencia intelectual y artística

## **HORIZONTAL**

**Revista de resistencia intelectual y artística**

N.º 1 – Junio 2012

ISSN solicitado.

**Editada y dirigida por  
Grupo HORIZONTAL:**

Violeta González Forte

Joaquín Lameiro Tenreiro

José Manuel Hinojosa Torres

Xavier Morón Dapena

Ana Sánchez Acevedo

Inma Sánchez Sánchez

<http://grupohorizontal.wordpress.com/>

[grupohorizontal@gmail.com](mailto:grupohorizontal@gmail.com)

**Diseño y maquetación:**

Grupo HORIZONTAL, a partir de un diseño  
original de Claudia Rodríguez Valcárcel

**Ilustraciones:**

María Blanco Rodríguez

**Diseño de cubierta y logotipo:**

Jose García Paz

**Colaboran en este número:**

Ada Agrasar Valcárcel

Víctor Bedoya

Kike Benlloch

Alberto Carpio

Charo Cuba

Manuel Gil Castro

Antonio Hidalgo Pérez

Niebla Lolita Calceñín

Jorge Ortega

Basilio Pujante

Manuel Rebollar Barro

Sonia Rico Alonso

Leonardo Rossiello Ramírez

Víctor Manuel Sanchis Amat

Eva Valcárcel

Alejandro Viñuela Agra, “Jano”

**Todas las obras publicadas en esta revista  
son propiedad intelectual de sus respectivos  
autores.**

De la revista: © Grupo HORIZONTAL, 2012.

De las ilustraciones: © María Blanco Rodríguez,  
2012.

De la cubierta y el logotipo: © Jose García Paz,  
2012.

De las colaboraciones: © los autores, 2012.

Algunos derechos reservados. Salvo  
donde se indique lo contrario, la  
revista HORIZONTAL y todo su  
contenido están publicados bajo una  
licencia Creative Commons

Reconocimiento – No Comercial –  
SinObra Derivada 3.0 Unported.

# horizontal >1



<http://creativecommons.org/>

# horizontal #01    sociedad y pensamiento crítico

## *contenidos*

<b>Editorial</b> Pensar, crear, comunicar... resistir.....	5
<b>Eva Valcárcel</b> Ocio, negocio, estupidez y malicia.....	7
<b>Leonardo Rossiello</b> Tres tankas.....	9
<b>Alberto Carpio</b> Los comensales.....	10
<b>Kike Benlloch</b> Assange.....	11
<b>Víctor Bedoya</b> Dos caminos para la libertad de conciencia.....	11
<b>Charo Cuba</b> Xubilación activa.....	20
<b>Jano</b> Diversificación.....	21
<b>Joaquín Lameiro</b> Palabras, palabras, palabras.....	22
<b>Kike Benlloch</b> Recapitalización.....	34
<b>Basilio Pujante</b> Una pinta en Haworth.....	34
<b>Manuel Gil</b> La película.....	38
<b>Jorge Ortega</b> Tres poemas gallegos.....	44

<b>Manuel Rebollar</b> Intervalos.....	47
<b>Niebla Lolita</b> A las dos comiendo lentejas.....	51
<b>Sonia Rico</b> La mercantilización del arte en la actualidad.....	53
<b>Jano</b> Estado de emergencia.....	61
<b>Antonio Hidalgo</b> Algunas notas críticas sobre la autogestión.....	61
<b>Joaquín Lameiro</b> Poemas.....	76
<b>Ada Agrasar</b> Conversación.....	79
<b>Jano</b> Liberalismo.....	80
<b>Víctor Sanchis</b> ¿Sin pensamiento crítico?.....	81
<i>Colaboran en este número.....</i>	89



*ilustraciones de María Blanco*

## editorial



### **PENSAR, CREAR, COMUNICAR... RESISTIR**

**T**ras más de un año de proyectos, planes, debates y discusiones en las que los miembros del Grupo HORIZONTAL hemos alternado periodos de actividad frenética con otros de espera e incertidumbre, por fin, con gran ilusión, damos el pistoletazo de salida a nuestra revista. El lector tiene ante sus ojos el primer número de *HORIZONTAL, revista de resistencia intelectual y artística*.

Cuando, en la primavera de 2011, el mundo comenzó a revolverse ante lo que la historia recordará como los hechos más vergonzosos de nuestro tiempo, un atisbo de esperanza empezó a iluminar, aquí y allá, el siniestro panorama que unos indeseables y autoproclamados “nuevos jefes” venían imponiendo con una soberbia que, ya desde hacía tiempo, se había liberado de cualquier tipo de pudicia. El valor de los pueblos del Norte de África, primero; la capacidad de subversión

de los indignados españoles, después; prendieron la mecha de una oleada de contestación civil que se extendió por todo el planeta con una rapidez y una fuerza inusitadas desde, por lo menos, la revolución de 1968.

Algunos de nosotros seguíamos y apoyábamos las movilizaciones del 15-M en España, mientras nos manteníamos alerta de lo que pasaba dentro y fuera del país: las brutales represiones en África, la criminalización de los manifestantes en diversos países de Europa y América, la profunda incompreensión del 15-M por parte de políticos e instituciones de todos los signos en España y la estupidez política internacional, azuzada por los agentes de un capitalismo salvaje y terrorista. Al mismo tiempo, éramos conscientes de aquellos elementos de la protesta civil española que la hacían más vulnerable a los ataques malintencionados de la casta política, los dueños y gestores del capital y los medios de comunicación asociados a ellos.

Decidimos que era nuestro deber actuar contra estos ataques y en favor del desarrollo de la contestación civil de la única manera en que consideramos que podríamos hacer una aportación valiosa: como trabaja-

dores intelectuales y como artistas, *decidimos pensar, crear y comunicar*. Y quisimos hacerlo desde un posicionamiento claro e incontestable. Por ello nos constituimos en asamblea permanente y creamos HORIZONTAL, un grupo de resistencia intelectual y artística declaradamente de izquierdas y alejado de cualquier forma de jerarquía entre sus miembros.

Nuestro único objetivo, hacia el que se orienta toda nuestra actividad como grupo, se puede resumir en el lema con el que Stéphane Hessel cierra su manifiesto *¡Indignaos!*: "Crear es resistir. Resistir es crear".

Este número inaugural de nuestra revista está dedicado al pensamiento crítico, porque lo consideramos la actividad central de toda actividad intelectual o artística. Hemos solicitado colaboraciones ensayísticas y artísticas que pongan de manifiesto, por una parte, la importancia capital de la inteligencia comprometida como garante de la libertad, la igualdad y la democracia y, por otra, las formas bajo las que el pensamiento crítico se ofrece en nuestros días, a través de las nuevas formas de estructuración social, cultural e intelectual que han aflorado de las más diversas maneras a raíz de la crisis financiera y política del viejo sistema capitalo-parlamentario.

Y la respuesta no ha podido ser más entusiasta y generosa. Hemos recibido ensayos, relatos, poemas y obras gráficas desde distintos puntos de España, Europa y América. En sus trabajos, los autores reflexionan, de un modo u otro, sobre la importancia del pensamiento crítico para nuestras sociedades y para el cambio que queremos imprimir en ellas. Pero, sobre todo, todos ellos han reflexionado y creado críticamente. Todos ellos han resistido y resisten en las páginas que siguen.

Vaya por delante nuestro sentido agradecimiento a todos ellos. En estos tiempos de crisis, debemos, más que nunca, ser críticos. Debemos crear y resistir, reapropiarnos de nuestras obras, de nuestras palabras y de nuestros pensamientos. En un momento en el que unos pocos quieren poseerlo todo, es nuestra obligación, la de todos los ciudadanos demócratas, salvaguardar lo irreductible, aquello que nos define y nos hace invencibles y victoriosos ya antes de que la confrontación haya finalizado: la inteligencia. □

Grupo HORIZONTAL

<http://grupohorizontal.wordpress.com/>

Junio de 2012

## **OCIO, NEGOCIO, ESTUPIDEZ Y MALICIA**

### **Consideraciones mínimas sobre el presente**

**Eva Valcárcel**

**T**odo existente que se aleja de la naturaleza desaparece.

Pero la naturaleza no acepta copias ni suplantaciones. Aunque el hombre sí. La estupidez primero, la malicia como instrumento de los hábiles, y la candidez tenebrosa o la ingenuidad maligna después, lo llevan a crear reservas, no lugares en los que su depredación se modere con el solo interés propio, interés en *tener* dejando morir. Podríamos hablar de animales salvajes o de habitantes de naciones en vías de desarrollo, o de mujeres.

Parece que el hombre se ha alejado de su naturaleza y muere. El niño juega con gatitos y cerditos de plástico, en un acercamiento neutro y sin conflictos, pero cuando crece es *educado* para que se aleje de todo lo que no sea civilización, es decir, sociedad normalizada y legislada, igual; pretendidamente sofisticada y evolucionada.

Evolucionada *ad infinitum*. Sociedad de bienestar, pretendidamente lejos del moco del pavo y con seguridad cerca de las babas del diablo. Ese grupo humano, éste, el que me es coetáneo, alejado de su *bíos* puede ser conducido al redil sin rebelión. Y los animales de la granja son, también en el ejemplo orwelliano, existencia desnuda, matan y dejan vivir, piensan por su cuenta, actúan, no se dejan morir legislados por los conductores sociales.

Lujo o mierda. La natural incomoda, y los gestos sociales insisten en el modelo civilizado, en el que la defecación creada se entiende como lujo necesario, se consume, se mastica con delectación. Su digestión produce flato pero eso se arregla con remedios creados por el mismo sistema, que produce remedios nuevos contra el remedio último, y así sucesivamente, en una cadena de despropósitos que llega a exhibir, como resultado, la ignorancia y la codicia, la *ignodicia*, en un gesto de arrogancia por su volumen de negocio. Los niños bien educados, con su correcta inteligencia escolar, prefieren sapos de plástico, porque son suaves y no huyen a sus caricias, y sus padres jardines de plástico porque no hay que

pagar al jardinero y el jardinero, bambú de plástico, *porque el que usted tiene mancha mucho, porque se le caen las hojas.*

Estupidez, porque nos ha tocado de chiripa ser la especie dominante. Estupidez y malicia, conjunción de éxito. El que ignora no tiene conciencia y actuará naturalmente contra la naturaleza, contra el otro, decididamente y sin fisuras morales.

No ser normal, no *tener razón*, entender como un mal aquello de lo que se enorgullece nuestro grupo es ser intempestivo o contemporáneo. Nietzsche, Agamben, Cioran, Valente: ejercicios de admiración.

Negarse a ser nadie con alma de consumidor, que compra, contamina y paga; si deja de pagar es empujado a la muerte porque la vida es de los que pueden pagarla.

Escucho que alguien ha creado un negocio de referencia en la innovación, aplaudido en un congreso de emprendedores. Se trata de embotellar agua del mar, en plástico, por supuesto, y ven-

derla por un euro el litro. El negocio se justifica porque se puede hervir el marisco con ella en los lugares en donde el mar no esté a mano. No miento. Avanzo mares desecados y costas paupérrimas con peces putrefactos sobre un lecho de arena con vómitos fecales. El mar se habrá ido a un lugar en el que lo pagaban mejor, se habrá privatizado y convertido en bien de consumo. Y habrá individuos incontrolables que no compren un litro de mar por un euro, pocos, pero si privatizamos el aire, también los tacaños (si no son extremadamente pobres) tendrán que respirar..

*Juguemos fuera del tiempo.* Y juguemos al entretenimiento. Jugar. Toda aspiración contemporánea es conducida hacia el entretenimiento, no hay nada mejor que hacer que entretenerse. En su lugar, deberíamos ocuparnos en no dejarnos morir.

No tengo tiempo para poder entretenerlo.

No.





No creo.  
No tengo fe.  
No quiero mentir.

Me emociona el florecimiento de las orquídeas.  
Me emociona la imperfección de la línea horizontal.  
□

### **TRES TANKAS**

#### **Leonardo Rossiello**

1  
Pende el ahorcado.  
La justicia ha fallado:  
queda pendiente.  
La suerte no le vale;  
una pena, la muerte.

2  
Los que mataron  
a los que han matado  
¿dónde se enciendan?  
La canalla se calla  
en la espera del tiempo.

3  
Un niño hurga;  
busca cartón y pan.  
Miga de gente,  
mueca del desamparo,  
¿cómo será de grande?

□



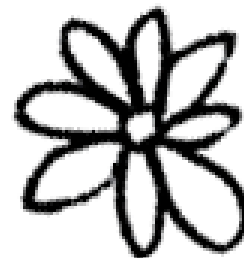
## LOS COMENSALES

### Alberto Carpio

Querido Voltaire,  
no me caben las palabras, no me sanan,  
no sé cómo decirte, me siento un estúpido,  
me acosan tantas páginas vanas sobre el bien,  
tantas grandes palabras huecas  
son un manto de barro sobre mis huesos,  
mi carne es el mantillo de las cenizas de Lisboa,  
la realidad se impone mi hermano,  
no he visto aún a los niños ni a las mujeres,  
sé que las iglesias se cayeron sobre las cabezas de sus familias  
y no sé cómo se honra a los muertos,  
ni cómo se les dice si ya no les importa.  
Sobre la cama tibia  
esta noche me ofrecerá su cuerpo una mujer viva y caliente,  
me entregaré a su calor para hacer cesar las palabras.

Querido hermano, el asedio es inevitable,  
no hacen falta bárbaros a las puertas de Constantinopla  
el enemigo es muy otro,  
mejor no contribuir a su encubrimiento,  
mejor no decir tantas palabras para enturbiar los cuerpos y su dolor.  
La arquitectura y los siglos y siglos de letanías y cantos

no esconden el momento crucial de la carne,  
Eloim, Eloim, lama sabachthani  
el velo material de las costumbres ha caído,  
tampoco nosotros encontraremos los conjuros para tanto miedo,  
sepamos ser humildes en la carne  
como no lo fuimos en el verbo. □



Kike Benlloch



## DOS CAMINOS PARA LA LIBERTAD DE CONCIENCIA

*La conversión Forzada y el Diálogo Imposible.*

*Nota sobre la Libertad de Conciencia en Pierre Bayle*

Víctor Bedoya Ponte

Una de las grandes tentaciones que padece el lector cuando trabaja en el estudio de cualquier autor en la historia de las ideas es la de apresurarse a señalar los puntos esenciales de su reflexión. Es común querer abarcar, así, por medio de un grupo más o menos selecto de términos o locuciones que designen posiciones o doctrinas filosóficas, toda la evolución del pensamiento del autor, relegando para ello, por otro lado, sus reflexiones restantes a un plano secundario. A esta tendencia se añade otra que la complementa naturalmente, y que consiste en rastrear las posibles conexiones entre esos grandes problemas. Aquí entra en juego, evidentemente, el presupuesto, razonable sin duda, de que el autor estudiado mantiene una coherencia suficiente entre sus posiciones, de manera que es legítimo preguntarse de qué manera habría aceptado él la relación entre ellas. Es obvio que

resulta arriesgado querer trazar azarosamente una línea o líneas entre los grandes problemas, que acaso no posean un vínculo mayor que el que se le antoja al estudioso. Sin embargo, cabe la posibilidad de que el autor no estuviera en desacuerdo con dicho vínculo, y uno no puede evitar experimentar un cierto placer a aventurar hipótesis de este género. En realidad, la mejor manera de verificar estas hipótesis es adentrarse en los escritos en cuestión y averiguar si los denominados grandes problemas lo son realmente después de una visión de conjunto de la producción literaria del autor, y, sobre todo, si la relación entre ellos puede ser debidamente justificada.

Me propongo, así pues, especular sobre la posibilidad de un vínculo entre dos de los problemas nucleares del pensamiento de Pierre Bayle (1647-1706), a saber, la definición y fundamentos de una doctrina de la tolerancia religiosa y civil y el de la interpretación del enigma del mal teológico. Ahora bien, los factores que dificultan mi tarea son abundantes.

## I

Para empezar, las circunstancias en que abordó dichos problemas eran bastante diferentes. Bayle trabajó sobre la necesidad de la tolerancia religiosa espoleado por una situación que él experimentó de manera especialmente aguda: a resultas de la Revocación del Edicto de Nantes (22 octubre 1685), los protestantes franceses, como él, debían convertirse al catolicismo o bien abandonar el territorio francés. Las tropas reales, desde antes incluso de la publicación del Edicto, fueron enviadas a practicar conversiones forzadas y a perseguir a quienes opusieran resistencia. En una de estas incursiones, alcanzaron el pueblo de Bayle (Carla-Bayle, Ariège, Toulouse) y prendieron a su hermano Jacob (10 junio 1685), como medida de presión para Pierre. Meses después moría el prisionero en la cárcel. Un año más tarde se publicaba el *Commentaire Philosophique sur les paroles de l'Évangile selon s. Luc chap. XIV vers. 23*. "Et le Maître dit au Serviteur, va sur les chemins & par les haïes, et contrain-les d'entrer, afin que ma Maison soit

remplie<sup>1</sup>, donde Bayle formulaba una defensa apasionada de la libertad de conciencia, en la que los remordimientos provocados por la muerte del hermano desbordaban su pluma. Por otro lado, las primeras reflexiones de peso sobre la problemática del mal se encuentran en el *Dictionnaire historique et critique*<sup>2</sup>, obra compuesta en Rotterdam, donde gozaba de una situación algo más bonancible. Las circunstancias y los intereses de Bayle habían cambiado en buena medida, pero sería precipitado creer que abandonaba completamente sus posiciones anteriores.

Otro grupo de dificultades atañe a los presupuestos tan diferentes que subyacen a ambos problemas. La defensa de la tolerancia del *Commentaire* se fundaba en una refutación del sentido literal del pasaje que daba título al libro: un texto bíblico no debía ser tomado al pie de la letra si de esta lectura se infería la necesidad de cometer crímenes en defensa de la voluntad de Dios — me es imposible detenerme aquí en los

detalles de esta exégesis. Además, Bayle desarrollaba la convicción de que la razón era una facultad común a todos los hombres: todo individuo habría recibido de Dios un don, la inteligencia, que debía ejercerse para la búsqueda de la verdad; de este modo, si la razón se aplicaba con honestidad, debía ser respetada en sus conclusiones.

Or est-il que toute loi qui oblige à agir contre sa conscience, est faite par un homme qui n'a point d'autorité de la faire, & qui passe son pouvoir, Donc toute telle loi est injuste.

Pour montrer la vérité de ma seconde proposition, je n'ai qu'à dire que toute l'autorité des Souverains vient ou de Dieu immédiatement, ou des hommes qui entrent en société sous certain[e]s conditions.

Si elle vient de Dieu, il est clair qu'elle ne s'étend pas jusqu'à pouvoir faire des loix qui engagent les Sujets à agir contre leur conscience ; car autrement il suivroit que Dieu pourroit conférer à l'homme le pouvoir d'ordonner la haine de Dieu, ce qui est absurde & nécessairement impossible, la haine de Dieu étant un acte essentiellement méchant<sup>3</sup>.

1 De ahora en adelante: CP. Publicado en Pierre BAYLE, *Œuvres diverses* (de ahora en adelante: OD), La Haye, Compagnie des Libraires, 1727, II, 355-560.

2 Rotterdam, chez Reiniers Leers, 1ª éd. 1697; 2ª ed. 1702.

3 CP, OD II, 384b.

Aun cuando el sujeto adoptase posiciones heterodoxas o ateas, era obligación de las autoridades religiosas y civiles garantizar el ejercicio libre de la conciencia, en el cual debería reconocerse la voluntad de Dios. Por consiguiente, constituía un crimen forzar a los hombres a actuar en contra de los principios dictados por su conciencia, y no era posible leer el Evangelio como si justificara estas actitudes extremas. Desde este punto de vista, Bayle asumía una concepción de la razón como un instrumento capaz de sacar a los hombres de la confusión y de la barbarie que habían provocado las guerras de religión.

Sin embargo, la problemática del mal implicaba una redefinición bastante más pesimista y escéptica de la razón humana. Cuando comenzó a preguntarse sobre los problemas derivados del dogma del pecado original, Bayle tenía en mente a un grupo de teólogos reformados, los arminianos, que defendían una lectura más racional de los dogmas religiosos. Sostuvo que, si un cristiano trataba de demostrar su doctrina, de probarla por medio de argumentos racionales, no podría nunca triunfar sobre un pagano o un

incrédulo que supiese defenderse en el terreno dialéctico. Éste podría siempre, en efecto, echar mano de diferentes razones para probar sus tesis propias, y ningún acuerdo sería posible. Esta visión desencantada y escéptica de la razón partía del reconocimiento de unos "prejuicios", en una discusión filosófica, que determinaban el curso de la argumentación filosófica y que impedían un acuerdo real y duradero sobre algún punto dado. La debilidad intrínseca de la razón parecía contrastar con la confianza que se desprendía de la primera obra de Bayle, donde se ensalzaba el ejercicio de dicha razón en tanto que regalo de Dios. Este cambio tan drástico de posición no dejó de escandalizar a los adversarios de Bayle, los teólogos racionales, que habían creído encontrar en el autor del *Commentaire* un aliado para su defensa racional de la religión reformada. Para el Bayle del *Dictionnaire* y de sus últimos años, si se intentaban explicar los misterios por medio de la razón, se corría el riesgo de pervertir el núcleo de la creencia, de la fe: se trata de dos esferas separadas, que deberían mantenerse en contacto pero sin que se superpusieran la una a la otra. En este sentido,

creo que Bayle se mostraba bastante calvinista y enlazaba claramente con una línea de pensamiento que pasaba por san Agustín<sup>4</sup> y llegaba hasta la teología del misterio de san Pablo.

## II

En realidad, los dos grandes problemas del pensamiento de Bayle parten de supuestos y de enfoques bastante diferentes. La doctrina de la tolerancia es la respuesta teórica a una situación histórica en la que se ejecutaban *conversiones forzadas*: se trataba, para Bayle, de combatir, desde su posición de escritor, las medidas de represión adoptadas contra los protestantes franceses por monarca del que, a pesar de todo, se declaraba súbdito incondicional. Así, era preciso erradicar toda conversión violenta, aunque se-

<sup>4</sup> "Quid ad me? Si quis non intelligit, gaudeat & pise, dicens: Quid est hoc? Gaudeat etiam sic; & amet non inveniendū invenire potius, quā inveniendū non invenire te" ("No me importa que alguien no entienda esto. Gócese también éste y diga: ¿Qué es esto? Gócese así, y más quiera hallarte no hallando, que hallando no hallarte"). AGUSTÍN, *Confessiones*, Coloniae Agrippina, apud Baltasarem ab Egmont et Soc., 1683, lib. I, cap. VI, 10 (trad. española Pedro RODRÍGUEZ SANTIDRIÁN, Madrid, Alianza Editorial, 2005)

guiría siendo legítimo intentar conversiones por la discusión y la reflexión compartida:

J'examinerai ailleurs l'illusion de ceux qui disent que les Princes ne prétendent pas faire des loix contre la conscience, mais faire changer aux gens par les menaces & par les peines temporelles ; mais je dirai par avance que s'ils peuvent faire cela, ce n'est nullement en vertu de la parabole [Bayle se refiere a la del *Obligados a entrar*] ; c'est par des raisons de Politique, lors qu'une secte leur est justement odieuse, par rapport au bien public ; & en ce cas-là, s'ils croient que son peu d'attachement pour la Patrie vienne de sa Religion, & qu'ils voient que les moïens naturels & légitimes de la convertir, qui sont les conférences amiables, les livres, les instructions familiares, ne la convertissent pas, ils peuvent, le jugeant nécessaire raisonnablement au repos de leur Etat, leur ordonner d'aller demeurer ailleurs, & d'y transporter sûrement leurs biens & leurs familles<sup>5</sup>.

Parecía, pues, posible y, más aún, legítimo, intentar una conversión recurriendo exclusivamente al diálogo, a las conversaciones amistosas, a

<sup>5</sup> CP, I, IV, 385a.

las lecturas recomendadas, procedimientos que no transgreden la autonomía de la conciencia individual. En cambio, el insistir sobre el enigma del pecado original forma parte de una estrategia más amplia orientada a refutar la posibilidad de una conversión *no violenta*, como la que Bayle había considerado posible y legítima, es decir, por un intercambio pacífico y respetuoso de argumentos y réplicas. Las raíces de esta segunda problemática se encuentran probablemente, en mi opinión, en las discusiones desarrolladas a lo largo del siglo XVII en las Provincias Unidas sobre la posibilidad de introducir elementos del pensamiento cartesiano — entendido en sentido amplio, es decir, como un conjunto de reglas para obtener un conocimiento seguro y suficiente — en la teología reformada. Así, por ejemplo, Johannes Cocceius (1603-1669) había propuesto, con objeto de reforzar la estrategia argumentativa de la teología reformada, recurrir a la noción de duda metódica: a través de un ejercicio crítico, el creyente debía analizar las bases y los principios de su fe, para evitar que el cuerpo de los fieles adoptasen un dogma o una doctrina por meros motivos de conveniencia social; se

trataba, en suma, de verificar la exactitud de la creencia. Algunos representantes del calvinismo ortodoxo, como Gisbert Voëtius (1589-1676), vieron en estas tesis un serio peligro para la religión, puesto que dicha duda parecía más proclive a minar la fe y a suscitar actitudes pirrónicas que a reforzarla<sup>6</sup>. Estas disensiones en el seno de la teología reformada llegó seguramente a oídos de Bayle y es muy probable que él quisiera manifestar su posición en un debate análogo entre calvinistas ortodoxos y arminianos. Así pues, habría elegido las dificultades derivadas del dogma del pecado original para mostrar la imposibilidad de elaborar una demostración racional de la religión cristiana. En cierto modo, el hecho del mal vendría a demostrar que las conversiones “amistosas”, aquellas que procedían más bien por medio de argumentos, refutaciones, réplicas, por el ejercicio, dicho de otro

---

6 Para una visión de conjunto de estas discusiones, véase el excelente trabajo de Ernestine VAN DER WALL “Orthodoxy and scepticism in the early Dutch Enlightenment”, en *Scepticism and irreligion in the seventeenth and eighteenth century*, ed. Richard H. POPKIN y Arjo VANDERJAGT, Leiden, Brill, 1993, 121-141.



modo, de una razón crítica, estaban condenadas al fracaso.

### III

Una posible conexión entre el problema de la tolerancia y el del mal en la obra de Bayle ha sido señalada recientemente por Michael W. Hickson<sup>7</sup>. Este investigador canadiense sugiere que el hecho de insistir sobre el enigma del pecado original debería entenderse como una estrategia para reducir al ridículo la posición que se quería combatir filosóficamente: en tal caso, sólo poseería un valor dialéctico, destructivo, y respondería, en última instancia, a la voluntad absolutamente intolerante de un teólogo en su celo por aniquilar otras posiciones o confesiones religiosas enemigas de la suya. Así, la objeción fundada sobre la insondabilidad del hecho del mal sólo se formularía cuando un teólogo quisiera poner a un teólogo rival en dificultades, de manera que carecería en sí misma de relevancia para la doctrina defendida.

7 Michael W. HICKSON, "The Message of Bayle's Last Title: Providence and Toleration in the *Entretiens de Maxime et de Thémiste*", *Journal of the History of Ideas*, LXXI, 2010, 547-567.

The problem of evil arises only in the first sense, when one sect accuses another of teaching that God is the author of sin by their particular theological dogmas. No Calvinist, for example, believes that God is the author of sin; but if you ask a Catholic, then all Calvinists should believe this, for the Catholic would say that it flows logically from the pessimistic theology of Calvin. Such accusations do not result in amicable discourse or mere leisurely debate, as Maxime notes through a quotation from Bayle: "all the Christian sects are accused of teaching that God is the author of sin defend themselves as from a horrible blasphemy and an atrocious impiety, and they complain of having been slandered diabolically"<sup>8</sup>. Since the accused sect feels threatened, they "recriminate against their adversaries all the same difficulties", and the dispute is begun. The problem of evil is thus always the product of heated, intolerant theological debates<sup>9</sup>.

Hickson infería de aquí que la única solución para el problema del mal sería comprometerse a

8 *Entretiens de Maxime et de Thémiste* (de ahora en adelante: EMT) 1707, incluido en Pierre BAYLE, OD IV, I, 10b.

9 Michael W. HICKSON, "The Message of Bayle's...", art. cit., p. 563.

desarrollar un diálogo “tolerante”, permitir las opiniones contrarias se formularan en un contexto amistoso y que se discutan sin querer aniquilarlas. Si el teólogo admitiera que sus adversarios podrían tener razón sin menoscabo de su doctrina propia, que se podían desarrollar lecturas y mantener posiciones alternativas sin dañar la santidad del mensaje cristiano, se pondría fin a los desmanes de la *rabies theologica*, en cuya espiral se movieron las controversias tanto entre católicos y reformados como entre los mismos reformados durante los siglos XVI-XVII. De este modo, según Hickson, el vínculo existente entre los dos problemas cruciales del pensamiento de Bayle sería que, para evitar el nacimiento del enigma del mal, una política de la tolerancia es necesaria.

Sin embargo, sostengo que esta interpretación minimiza la relevancia del problema del mal, que es absolutamente central para Bayle. El hecho del mal, la experiencia cotidiana de la injusticia, del dolor o de la enfermedad, contrariamente a lo que él piensa, no sólo causa perplejidad cuando es empleado como argumento en una disputa teológica intolerante: resulta incom-

patible con una definición de Dios según la cual es bueno en el mismo sentido que los hombres. Si se parte de esta definición, cualquier reflexión que se pretenda racional debe chocar necesariamente con la imposibilidad de conciliar la bondad, la omnipotencia y la santidad divinas con la experiencia constante del mal — que es el núcleo, pues, de toda Teodicea. En este sentido, el fenómeno del mal debe ser entendido más bien como un signo de la debilidad del conocimiento y de la razón humanos en general, como un límite de la doctrina religiosa, y no simplemente como un ardid más o menos sutil para hacer callar a teólogos de confesiones opuestas. doctrina religiosa, y no simplemente como un ardid más o menos sutil para hacer callar a teólogos de confesiones opuestas.

#### IV

En realidad, si se analizan las cosas más de cerca, la relación entre los dos problemas, el de la tolerancia y el del mal, parece ser la contraria: toda persuasión racional sobre la religión fracasa, y no existe modo alguno de demostrar la validez o la invalidez de una posición de forma de-

finitiva, sino que, como le gustaba decir a Bayle, la razón es una “feria”:

On s’abuseroit grossièrement si l’on croïoit que notre Raison est toujours d’accord avec elle-même ; les disputes innombrables dont les Ecoles retentissent sur presque toutes sortes de sujets prouvent manifestement le contraire. La Raison est une foire où les sectes le plus diametralement opposées vont faire leur provision d’armes ; elles se batent ensuite à toute ouïtrance sous les auspices de la raison, & chacune rejette quelques-uns des axiomes évidens<sup>10</sup>.

Bayle está ejecutando aquí una profunda revisión de la noción de evidencia empleada por Descartes, cuyos detalles me es imposible abordar en este trabajo<sup>11</sup>. Me limitaré a decir que, para él, la razón humana puede encontrar argumentos evidentes a favor de cualquier tesis, y,

<sup>10</sup> EMT, I, VII, 23a.

<sup>11</sup> He desarrollado este aspecto de la filosofía de Bayle, en relación sobre todo con su última obra, los EMT, en mi tesis doctoral *Le Dieu incompréhensible du dernier Bayle. Étude sur les notions communes dans les Entretiens de Maxime et de Thémiste (1707)*, dirigida por Pierre-François MOREAU y Miguel BENÍTEZ, École Normale Supérieure de Lyon y Universidad de Sevilla, 2012, cap. IX, pp. 151-183.

por consiguiente, una disputa racional no puede clausurarse con un vencedor claro. Esta circunstancia no le impide estar profundamente convencido de la bondad divina en virtud de un axioma evidente que lo establece, pero, según su propia crítica, no puede hacer que otros hombres asuman este axioma.

Si observamos los problemas con un poco de distancia, el Bayle que escribió el *Commentaire* rechazaba las conversiones violentas por motivos principalmente *morales* y *éticos*, que tenían sin duda un fundamento religioso remoto — Dios no podría querer que una criatura fuese contra su propia conciencia. En cambio, el Bayle del *Dictionnaire* negaba incluso las conversiones pacíficas por motivos de orden *epistemológico* o *gnoseológico*: la persuasión racional sería imposible por las limitaciones del entendimiento humano. En este sentido, cabe entender que la tolerancia religiosa y civil se convierte en la única actitud viable. Es preciso ser tolerante porque, a fin de cuentas, no se puede estar completamente seguro de que la confesión religiosa propia — o, en un contexto más amplio, la dirección política — pueda ser defendida con soltura ante las objeciones que le puedan llegar. En realidad, la tolerancia

vendría a imponerse, baixo certo punto de vista, por simples motivos prácticos: es imposible establecer que la tesis propia es mejor que otra, de modo que la mejor solución para la convivencia es la tolerancia. □

## **XUBILACIÓN ACTIVA**

### **Charo Cuba**

Desde que Pancho e Antón lle propuxeran o caso, non podía sacar a teima da cabeza; polo menos agora tiña ocupada en algo. Naturalmente, el negárase en redondo e eles marcharan decepcionados, pero entretíñase matinando e iso divertíao. Sara observábo de esguello, preguntándose que andaría tramando, e por fin parecíalle ver luz no fondo dos seus ollos.

Había un ano que, da noite para a mañá, o prexubilaran cos outros dous traballadores máis antigos da oficina. Entre os tres conseguiran a clientela e loitaran con ela desde que abiran a sucursal. Levaba trinta anos traballando como se o banco fose seu, investindo alí moitos esforzos e moitas ilusións, ademais, o mesmo banco llo recoñecera outorgándolle unha medalla como director exemplar. Nos últimos tempos

empezaran a ter inspeccións de yuppies arrogantes con esixencias estrafalarias, que só falaban de optimizar recursos, de poñer en valor e de reducir custos, pero que non sabían nada de ir tomar un café cun cliente e interesarse pola cota do leite ou polos estudos dos netos.

Para el fora un mazazo. Cada vez que o pensaba sentía un lategazo de frustración no peito. Envolvíao, noite e día, unha nube de cinza que lle impedía apreciar as cores da vida. Pancho e Antón tomáranos mellor, ou iso dicían eles, porque cando Sara o arrastraba para saír dar unha volta, tamén os vía andar desnortados, vagando pola vila. Facendo a ruta do colesterol, dicían eles.

El intentaba ocuparse, metódico e sistemático. Erguíase á mesma hora de antes, a pesar de que os pensamentos se lle desmandaban nun remuíño que tiraba por el cara ao fondo. Agora, empeñábase en facer sempre el a compra e en cociñar. Non perdía un programa de Arguiñano e facía, primorosamente, todas as receitas ao día seguinte. Tiña o dedo teso de facer solitarios no ordenador e, de vez en cando, sor-



prendíase apampando ante as telenovelas, aínda que disimulaba, cambiando de canal precipitadamente, cando oía chegar a Sara. Esgotara todos os encrucillados, autodefinidos e sudokus do mercado. “Fai encrucillados, papá, que son bos para a memoria”. A memoria e a lucidez eran, xustamente, as que lle arruinaban a vida. Xa non esperaba nada; non conseguía enganarse por moitos encrucillados que fixese.

Cando os seus colegas lle falaran do asunto, tivo un primeiro momento de rexeitamento total e non quixo escoitalos. Pero a idea prendeu e foi enraizando ata que empezou a desenvolvela, coma quen resolve unha charada, só por xogar. E viu que tiña posibilidades. Chegou un momento que non podía pensar noutra cousa. Tiñan razón en que el era o máis idóneo para facelo: era un home cabal, tiña unha reputación de integridade e seriedade e tamén tiña máis información ca ninguén. Sabía o que tiña que facer e que paso dar en cada momento. El nunca deixaba as cousas a medias.

Nin nos máis grandes momentos de delirio se lle ocorrería a el só unha cousa así, pero, seguía dándolle voltas á cabeza, maquinando estratexias, optimizando recursos...

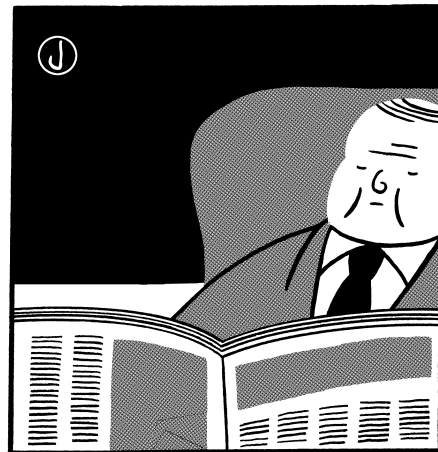
Unha mañá ao levantarse sentiuse máis lixeiro e notou que a nube de cinza era máis liviá. Latíalle forte o corazón cando levantou o teléfono e marcou o número de Pancho.

Sería un atraco perfecto.

□

## **DIVERSIFICACIÓN**

Jano



—DICEN QUE LA SOPA SE LES ESTÁ TERMINANDO.  
¡PUES QUE FABRIQUEN MÁS CUCHARAS!

## **PALABRAS, PALABRAS, PALABRAS**

**Joaquín Lameiro Tenreiro**

*Lord Polonius: What do you read, my lord?*

*Hamlet: Words, words, words.*

William SHAKESPEARE, *Hamlet*, II, ii

### **1. ¿Para qué las palabras?**

Lord Polonius: *Aside* Though this be madness,  
yet there is method in 't.

Ibíd.

**E**s curiosa esta locura del príncipe Hamlet, que nadie ha sabido nunca hasta qué punto es fingida y hasta qué punto es real –y hasta qué punto es fingida y real al mismo tiempo–. Pero lo que es más curioso todavía es que aún hoy esa locura nos interese mínimamente. Y es que tiene razón Polonio cuando dice que, aunque sea locura, *algo hay de método en ella*. ¿Cuál es el método de esta locura que la hace al mismo tiempo críptica y reveladora? Posiblemente su naturaleza misma, que no es otra que la de la palabra: la palabra que dice, la palabra que oculta, la palabra que se pronuncia y, sobre todo, la que se

piensa. Polonio sabe lo que hace cuando mantiene su palabra pensada *aparte* (*aside*) de las otras palabras. Porque si algunas palabras son, tan sólo, palabras, palabras, palabras; otras son algo más. Y éstas, normalmente, deben escribirse en los márgenes. Son palabras silenciosas y, por extraño que parezca, invisibles.

Vivimos en un mundo visible. Excesivamente visible. Tan visibles son nuestro mundo y nuestro método, que hemos olvidado que la mayor parte de ambos proviene de lo invisible. Vivimos en un mundo de imágenes y de palabras, y nuestras imágenes y nuestras palabras brillan con tanta intensidad que difícilmente podríamos siquiera *imaginar o pensar* algo que no fueran las unas o las otras. No podemos imaginar sin imágenes porque las propias palabras nos lo impiden, y no podemos pensar sin palabras sencillamente porque no hay una palabra para ello. Un personaje de 1984 de George Orwell sitúa el poder de las palabras en su justo punto cuando anuncia triunfante que “en última instancia, haremos que el crimen de pensamiento sea literalmente imposible, porque no ha-

brá palabras con las que expresarlo”<sup>1</sup>. ¿Qué sucede entonces con todas esas cosas que han quedado invisibilizadas por las imágenes y las palabras? ¿Qué cosas son esas? ¿Existen todavía? Y, si existen, ¿se acordarán todavía de nosotros? Desde luego, lo que parece claro es que el camino de vuelta a casa es arduo y sinuoso y que la única guía que puede ayudarnos está, con toda seguridad, escrita con palabras.

¿Para qué las palabras? Para encontrar otras palabras. Para elaborar un discurso palinséstico y marginal que, con nuestras palabras y, sobre todo, *con las de los otros*, abra de nuevo un resquicio a la invisibilidad.



1 "In the end we shall make thoughtcrime literally impossible, because there will be no words in which to express it." George ORWELL, *Nineteen Eighty-Four*, Londres, Penguin, 2008, 55. La traducción es mía.

## 2. ¿Adónde con las palabras?

*'Would you tell me, please, which way I ought to go from here?'*

*'That depends a good deal on where you want to get to,' said the Cat.*

*'I don't much care where—' said Alice.*

*'Then it doesn't matter which way you go,' said the Cat.*

*'—so long as I get SOMEWHERE,' Alice added as an explanation.*

*'Oh, you're sure to do that,' said the Cat, 'if you only walk long enough.'*

Lewis CARROLL, *Alice's Adventures in Wonderland*, cap. VI

“Llegaremos a alguna parte, *siempre y cuando caminemos lo suficiente*.” Como, en un mundo poblado de palabras e imágenes –de símbolos– que se nos han vuelto totalmente extraños, no podemos contar con el menor indicio de dirección, o siquiera de *sentido*, cualquier sentido será bueno siempre y cuando seamos nosotros quienes lo atribuyamos. La lucha de nuestro tiempo consiste, sencillamente, en reapropiarnos las palabras y las imágenes que se han apropiado, subrepticamente, de nosotros. Si nuestro mundo es un mundo de símbolos, esos símbolos deberán ser por fuerza *nuestros*. Y la única manera de llevar a cabo esta reapropiación es devolviéndoles su sentido.

Pero, si bien es cierto que no nos puede importar demasiado a dónde vamos, lo que debemos tener

siempre presente es *de dónde venimos* y, sobre todo, *dónde nos encontramos ahora*, y *con quién*. No podemos caer en la inocencia del animismo: los símbolos, por sí solos, no se han apropiado de nosotros. Al igual que los obreros luditas, podríamos emplearnos a fondo en la destrucción de la maquinaria, y de poco nos serviría si no acertamos a atisbar quién nos la ha metido en la fábrica. Y, como cualquier otra fábrica, la de los símbolos pertenece a uno o a unos pocos patrones. Tal vez aquí esté el *quid* del asunto: si hablamos de símbolos y de patrones, y agudizamos nuestros sentidos, empezaremos a escuchar la música que nos hace bailar. No es una sinfonía maquinal, ni mucho menos, sino el tintineo reconocible, monótono en su variación, de un goteo metálico cuya fuente se remonta mucho tiempo atrás. Es la cantinela del patrón. El primer patrón que recordamos, aunque de eso hace ya mucho, era un cacique vigoroso y abundante, su nombre era áureo y todavía se le podía ver *tal cual era* –aún hoy, cuando los nuevos patrones vacilan en sus propósitos, el fantasma de este patrón oro sigue escuchándose, como el espíritu de un viejo familiar resentido–. El Dorado conservaba algo de mito y de religión. Como los

hombres, provenía de las entrañas del planeta, como ellos brillaba, se fundía y se repartía, y en él se podía sentir el sudor y la sangre con que los hombres lo acuñaban. Pero el cuño, que ya tiene algo de palabra y mucho de imagen, fue relegando a la cosa, desvirtuando su sentido (que era ya el sentido de un sentido, porque, a diferencia de otros patrones anteriores, éste no alimentaba ni procreaba otra cosa que no fuera él mismo) y acabó por usurparle su puesto al patrón. El patrón dinero nació con el estigma del traidor; del adlátere servil que, en cuanto pudo, mordió la mano que le daba de comer. Es una vieja historia, y se ha contado muchas veces. El rico deposita su riqueza –en este momento, ya todo el mundo daba por supuesto que esa riqueza era suya– en las manos de su contable. El contable, personaje arrugado y desleído como el papel moneda, comienza a escribir de más en los libros de cuentas. Finalmente, nadie sabe cómo ha sucedido, pero el contable es y ha sido siempre el patrón. Y no nos damos cuenta hasta ahora que este patrón era la sombra de otro, y que, a su vez, ese otro era más un destello que otra cosa. Y sentimos el desasosiego de una revelación: nosotros ya no conocemos nuestro



mundo, porque no estamos ni a un lado ni al otro, sino congelados en el filo mismo del espejo. El espejismo del patrón dinero se ha esfumado violentamente, en menos de un siglo, y nos encaramos (si tan solo pudiéramos encararlo) con el tercer patrón de nuestra historia moderna. Uno que de nuevo tiene nombre de divinidad, nombre propio que se escribe con letra capital y que ya no es el reflejo engañoso del espejismo del dinero; es la pura imagen, sin objeto y sin sentido, de sí mismo. Es el acto innombrable, el egoísmo obscuro de aquello que renuncia a su existencia real en favor de la glorificación de su propio espectáculo. En 1967, Guy Debord dio la que, a día de hoy, sigue siendo la más profunda y certera definición de eso que llamamos *especulación*: "El espectáculo es el *capital* en un grado tal de acumulación que se ha convertido en imagen"<sup>2</sup>.



<sup>2</sup> Guy DEBORD, *La sociedad del espectáculo*, trad. y prólogo de José Luis PARDO, Valencia, Pre-Textos, 2002 (2ª ed.), 50.

### 3. Falsos dioses...

*All these people that you mention  
Yes, I know them, they're quite lame  
I had to rearrange their faces  
And give them all another name*

Bob DYLAN, *Desolation Row*

El símbolo del capitalismo financiero es el de un egoísmo fatalmente vacío y no representa otra cosa que la locura metódica del dinero que compra dinero o, lo que viene a ser lo mismo, del empecinamiento delirante de un imposible: la fabricación del dinero. El capital, como imagen pura o espectáculo, no puede producir nada y, aun más, *ni siquiera puede ser producido*. La pantomima del espectáculo financiero consiste en una reproducción *ad infinitum* de sí mismo. Pero la reproducción de su mentira, continuada hasta la extenuación, acaba por saturar todo lo que no es espectáculo (la vida, en pocas palabras), distorsionando toda percepción posible mediante la distorsión de su propia imagen. De nuevo, Debord:

El origen del espectáculo es la pérdida de unidad del mundo, y la expansión gigantesca del espectáculo moderno expresa la totalidad de esa pérdida: la abstracción

de todo trabajo particular y la abstracción generalizada de la producción global se encuentran perfectamente traducidas en el espectáculo, cuyo *modo concreto de ser* es precisamente la abstracción. En el espectáculo, una parte del mundo *se representa* ante el mundo, apareciendo como algo superior al mundo. El espectáculo es sólo el lenguaje común de esta separación. Lo que une a los espectáculos no es más que su relación irreversible con el centro que mantiene su aislamiento. El espectáculo reúne lo separado, pero lo reúne *en cuanto separado*<sup>3</sup>.

A través de esta unión de lo que permanece separado adquiere el espectáculo financiero su máximo triunfo y, al mismo tiempo, postula su destrucción. Como representación parcial del mundo que se pretende superior al mundo, el espectáculo necesita erigirse como dios. Pero, en el momento en que lo hace, evidencia lo absurdo de su divinidad: la unidad en la separación, que no puede construir ningún tipo de culto o de liturgia, condena al espectáculo a la paradoja de un dios sin religión. En lugar del Verbo, el espectáculo sólo cuenta con el Ruido. Un ruido incesante y ensordecedor, pero que surge del mero acoplamiento entre su emisor

y su receptor. La distorsión de la vida que provoca el espectáculo es la distorsión de una guitarra eléctrica acoplada a un amplificador; una pulsación mínima sobre una cuerda *producirá* un mínimo imprescindible de sonido real; la saturación del circuito la amplificará hasta el colapso, pero de todo ese ruido, lo único que permanecerá real, sin la menor modificación, será esa pulsación elemental. El resto, efectivamente, será mucho ruido y pocas nueces o (palabras, palabras, palabras) "un cuento contado por un idiota, lleno de ruido y de furia, que no significa nada".

#### 4. ... y profetas verdaderos

*Life's but a walking shadow; a poor player,  
That struts and frets his hour upon the stage,  
And then is heard no more: it is a tale  
Told by an idiot, full of sound and fury,  
Signifying nothing.*

William SHAKESPEARE, *Macbeth*, V, v.

Aún sin religión, el espectáculo es capaz de crear una mistificación lo suficientemente verosímil (la verosimilitud es el más pobre recurso de lo falso) como para mantenernos unidos en nuestra separación y crear una especie de confusión generalizada,

<sup>3</sup> *Ibíd.*, 48-49.

en la que cada cual es semejante a su prójimo en lo que se refiere a su desconocimiento de la realidad.

Para alcanzar este equilibrio inestable que le proporciona la verosimilitud, el espectáculo necesita unos agentes a los que pueda “cambiar el rostro y darles otros nombres” constantemente, provocando una ilusión de variedad. Esto lo consigue a través de un proceso que Marx denominó “el fetichismo de la mercancía.” Debord revisa el concepto y pone el acento en la dinámica esencial del proceso de crecimiento infinito que lo perpetúa:

El espectáculo es una permanente guerra de opio cuyo objetivo es conseguir la aceptación de la identificación entre bienes y mercancías, así como entre la satisfacción de necesidades y la supervivencia ampliada según las leyes de la mercancía. Pero la supervivencia consumista es algo que siempre debe ampliarse, porque no deja de *contener la privación*. No hay un más allá de la supervivencia ampliada, ningún límite de detención del crecimiento, porque ella misma no se encuentra más allá de la privación, sino que es la privación misma enriquecida<sup>4</sup>.

---

4    Ibíd., 56.

El enriquecimiento de la privación se ofrece, por lo tanto, como la falsa apariencia de la variedad. El espectáculo y quienes lo manejan se esmeran en ofrecer a los ojos del mundo a “un intérprete mediocre, que se pavonea y se agita en su instante sobre el escenario, y de quien nunca más se vuelve a saber.” Ese intérprete anónimo, que un día tuvo un nombre pero que ya no lo tiene, o, más bien, ese nombre que un día nombró a alguien, pero que ya no lo nombra más, reaparece en escena una y otra vez; su maquillaje y su expresión son distintos, como los arreglos y las letras de sus canciones. Pero detrás, todo el mundo lo sabe, está siempre la misma melodía; la misma pulsación reciclada una y mil veces, llena de distorsión y furia y tan vacía de sentido que el corazón se encoje al comprenderlo. Sólo estamos a un paso entonces de romper el cristal, salir del espejo y *recuperar el sentido*. Pero para quebrar el espejo, hace falta golpear en el lugar y en el momento adecuados.

## 5. “No te creo”

*I don't believe you... You're a liar. Play it fucking loud!*

Bob DYLAN, Free Trade Hall, Manchester, 17 de marzo de 1966

Durante aproximadamente un año, desde mediados de 1965 hasta mediados de 1966, Bob Dylan, acompañado por The Hawks (posteriormente The Band), dio una gira de conciertos por Norteamérica, Australia y Europa occidental que consistió, básicamente, en provocar al que hasta entonces había sido su público habitual –una juventud de un izquierdismo intelectualizante y ecléctico–, “pervirtiendo” las raíces populares y “auténticas” de la música *folk* anglosajona en favor del *rock*, una pseudo-cultura estética y musical que había sido generada por la industria discográfica para adecuar el *blues* y el *folk*, patrimonio indiscutible del “pueblo”, a las exigencias de la mercancía. Tal y como lo veían los activistas e intelectuales *folk* de los 60, las evidencias de esta repentina simonía dylanita eran muchas y variadas, pero se resumían visiblemente en dos: el abandono de las canciones protesta en favor de una jerigonza hermética, una especie de *collage* de Arthur Rimbaud y Ezra Pound aderezados con *blues* y Hollywood, y el paso de la

interpretación individual con acompañamiento de guitarra acústica y armónica (y Joan Báez en el mejor de los casos) a una formación de banda que tocaba regular, pero que hacía bastante ruido y que, sobre todo, hacía mucho ruido *eléctrico*. De un modo que tenía también algo de ludita, la furia de sus seguidores se canalizaba a través de la imagen de un Dylan “electrificado”, que había cambiado su *look* deliberadamente anacrónico de cantautor de los años 30 por otro deliberadamente moderno: gafas de sol y guitarra eléctrica. Bob Dylan le había dado a un grupo de entusiastas universitarios de clase media una interesante copia de Woody Guthrie adecuada a los tiempos (que estaban cambiando) y, de un plumazo, se la había arrebatado y había situado en su lugar a un impositor: una interesante copia de los Rolling Stones. Visto en perspectiva, lo único que Dylan hizo realmente fue pasar de ser “un intérprete mediocre, que se pavonea y se agita en su instante sobre el escenario, y de quien nunca más se vuelve a saber” –y nunca más se volvió a saber de ese Dylan, en efecto, como nunca más se volvió a saber del otro después de 1966– a ser ese idiota que cuenta su cuento lleno de ruido y de furia. Y, en ambos ca-

sos, la esencia de su relato era la misma: no significaba nada.

El 17 de marzo de 1966 es una fecha especialmente importante en esta pequeña historia de la insignificancia: hacia el final de la actuación de Dylan y los Hawks en el Free Trade Center de Manchester, una voz se elevó entre los abucheos que habían dominado toda la segunda parte del concierto (la parte “eléctrica”); es sobradamente conocida la palabra que entonces llenó el auditorio: “Judas!”. Tras unos segundos de estupor más o menos disimulado, Dylan acertó a responder: “No te creo... Eres un mentiroso” y, dirigiéndose a la banda, masculló una instrucción que podría traducirse como “meted ruido de cojones” para, acto seguido, atacar la primera estrofa de *Like a Rolling Stone*.

Toda esta serie de naderías, acompañadas de entrevistas y declaraciones en las que el idiotismo se leía indefectiblemente como ingenio, y en las que cada respuesta tímidamente impertinente que lanzaba un Dylan normalmente confuso y drogado se analizaba hasta sus últimas consecuencias, pasó asombrosamente a erigirse en una mitología de la modernidad.

Pero, en realidad, ¿es esto tan asombroso? La carrera de Bob Dylan, desde sus inicios *folkies* hasta hoy, es la *imagen* perfecta de la sociedad del espectáculo. De hecho, “Bob Dylan” no es más que un nombre falso, formado por una amalgama de referencias que nunca han estado del todo claras. Entendámonos: no es que Bob Dylan sea el “personaje” que Robert Zimmerman interpreta desde hace más de 50 años. Bob Dylan no es siquiera un personaje: es el nombre de una serie de personajes que se han ido solapando a lo largo de las décadas. Los distintos personajes que han encarnado a Bob Dylan han hecho correr ríos de tinta. La admiración y la crítica se suceden regularmente ante algo completamente inasible, completamente incoherente. Cantautor protesta, poeta del *rock*, fundamentalista cristiano, multimillonario, brillante, patético, indiferente, voz de la juventud de América y vejestorio ultraconservador. Bob Dylan lo ha sido todo siendo nada<sup>5</sup>. Pero, de todo ese ruido y furia, lo cierto es que sólo una cosa pervive. No es,

<sup>5</sup> Éste es precisamente el punto de partida de *I'm not there*, la interesante película que Todd Haynes realizó en 2007 sobre la figura de Dylan, en cuyos créditos de apertura se puede leer “Inspired by the music and the many lives of Bob Dylan”.

desde luego, Robert Zimmerman, que, más bien, sobrevive a Dylan, ni mucho menos su música, que, por sí misma, tiene un interés desigual y relativo. No es ninguno de estos personajes, ni siquiera la figura icónica del Rimbaud con gafas oscuras. Lo único que se mantiene inamovible en todo ese alboroto, lo que “reúne todas estas cosas separadas *en cuanto separadas*” es el nombre. Bob Dylan es sólo un nombre. Y ese nombre, por sí solo, en una condensación inusitada del espectáculo, “se representa ante el mundo y se pretende superior al mundo.” Bob Dylan puede significar cualquier cosa porque, de hecho, *no significa absolutamente nada*.

André Breton postula que “se terminará por admitir, en efecto, que todo *hace imagen* y que el más mínimo objeto, al que no es asignado ningún papel simbólico particular, es susceptible de figurar no importa qué”<sup>6</sup>. Este principio de aleatoriedad significativa es uno de los pilares ideológicos del surrealismo; pero, como se puede deducir de la forma en que lo enuncia Breton, no se trata de que los surrealistas hayan cambiado la manera en que perci-

bimos el mundo y sus imágenes, sino que tan sólo se han dado cuenta de cómo funciona. Dicho de otro modo, los surrealistas no inventaron la aleatoriedad significativa, sino que la descubrieron y la enunciaron. Hicieron visible la tramoya del espectáculo, pero el espectáculo estaba ahí desde mucho antes. Sencillamente, nadie se había dado cuenta de que *no era real*. Del mismo modo, Dylan –sea lo que fuere que esa palabra signifique o nombre– evidenció que él mismo no significaba nada, que era una palabra hueca en donde cada cual metía lo que más le convenía. Bob Dylan mostró –y muestra, todavía hoy– que estamos imbuidos por la sociedad del espectáculo y que somos fetichistas de la mercancía. Y lo muestra de la manera más descarnada que pueda imaginarse: señalándose a sí mismo como la mercancía fetiche. Bob Dylan es una palabra revolucionaria porque nos dice “¿es que no veis cómo os engaño? Yo soy el mentiroso y yo soy quien os desvela la mentira. Porque yo mismo no me creo, *no te creo* a ti tampoco.”

<sup>6</sup> André BRETON, *Los vasos comunicantes*, Agustí Bartra (trad.), Madrid, Siruela, 2005, 95.

## 6. Crisis, crisis, crisis

*À force d'assiéger nos oreilles de ses fortes connotations moralisatrices, le vocabulaire de la crise finit par intriguer.*

Mona CHOLLET, "Aux sources morales de l'austérité",

*Le Monde diplomatique*, marzo 2012

La crisis es el estado al que un sujeto o una sociedad llega cuando se vuelven hacia sí mismos y, sin perder su esencia subjetiva, son capaces de observarse de manera objetiva. Frente a la alienación provocada por la mercancía, que convierte al sujeto en un objeto de compraventa y a la sociedad en un sistema de relaciones comerciales, la posición crítica del sujeto no modifica su estado tanto como su *posición*: el pensamiento crítico supone la toma de conciencia del sujeto sobre la mentira –el espectáculo– en el que se halla inmerso. Bob Dylan, como *palabra*, es uno de los múltiples catalizadores posibles del pensamiento crítico, porque, desde lo más íntimo del espectáculo, postula su destrucción. Del mismo modo, la obra de Shakespeare opera como un reflejo del reflejo: desde una posición eminentemente espectacular y servil (la cultura de masas dirigida del teatro isabelino) introduce la crítica de sí misma, bajo la forma solapada de la

reflexión sobre la condición humana. Los personajes de Shakespeare no son, ni mucho menos, universales; ni sus pasiones son inherentes al ser humano en cuanto tal. Si el discurso shakespeariano nos interesa todavía hoy, al igual que el dylaniano (y pese a lo anacrónico de ambos), es porque, en sus elementos más básicos, nuestra configuración subjetiva y social continúa siendo la misma que la de ellos.

Desde el final de la Edad Media y el comienzo de la Edad Moderna, las sociedades europeas se han volcado en un gigantesco proyecto de especulación que adquiere su elaboración canónica en el sistema cultural que normalmente denominamos *barroco*. Históricamente, el barroco se forma como una amplificación especulativa de las formas artísticas (plásticas y arquitectónicas, en un principio) surgidas en el Renacimiento. Si el Renacimiento planteaba ya una especulación del tiempo al intentar volver actual una cultura ajena y anacrónica, como lo era la grecorromana clásica, esta especulación iba acompañada de una reflexión sobre sus fuentes. El barroco, avanzando un paso más en el proceso de desasimilación de la cultura, comienza a olvidar sus fuentes, y satura el espacio histórico con

su sola distorsión. Detrás de esta inflación cultural se mueve un grupúsculo de fermentos proto-capitalistas que, al tiempo que fomentan la cultura del espectáculo, son en cierta medida generados por ella: el absolutismo, el colonialismo, el imperialismo y, especialmente, el nacionalismo. El espectáculo barroco alimenta, ante todo, la mentira de la unión entre lo separado. En una sociedad en la que el sistema de estamentos va poco a poco cediendo el paso a un sistema más permeable de clases, el nacionalismo asegura la imagen de una unidad más allá de las diferencias de clases: postulando la "unidad nacional" (y, en contrapartida, la desunión con el extranjero, que se convierte en el enemigo), el poder histórico se asegura en cada momento la invisibilidad de la lucha de clases. La *universitas christiana*, el descubrimiento del Nuevo Mundo, la civilización y evangelización del salvaje, el totalitarismo fascista o pseudo-comunista, el binomio socialdemocracia-democracia cristiana de nuestras actuales democracias representativas; todas ellas son formas que surgen, de muy diversas maneras y a través de medios muy variados, del concepto de nación entendido como unión de lo que permanece separado.

Para sustentar esta ilusión, los poderes que la han elaborado, en cada caso con un nivel de deliberación diferente, han utilizado distintos medios para sostenerla. Principalmente, han monopolizado la ley, la economía y la violencia, siempre de manera ilegítima. Pero lo que es esencialmente común a todos estos sistemas es la generación y el mantenimiento de una "sociedad del espectáculo" basada en la dirección de una cultura de masas aparentemente independiente pero que, de un modo u otro, acaba por asociarse a la ideología del poder. Ya sea a través de la creación deliberada de cultura adicta, ya sea por medio de la absorción y desvirtuación de expresiones culturales genuinas, el poder histórico se asegura en cada caso particular de contar con un sistema mediato de transmisión de ideología. Este sistema, que es la esencia del barroco como modelo social, funciona paralelamente a un sistema inmediato de transmisión de ideología: la política. La función del espectáculo barroco es doble y contradictoria: por una parte, debe reforzar de manera subrepticia la ideología expresada de manera inequívoca por la institución política; por otra, y para legitimar su verosimilitud, debe criticar de manera controlada esa misma ideología que



sustenta. El balance final debe ser visiblemente deficitario para la crítica del sistema y, en consecuencia, sobreabundante en la apología del sistema. En última instancia, la saturación barroca del espectáculo proporciona el monopolio del poder sobre el espacio de reflexión, porque, llenándolo todo, no deja lugar para nada. La función definitiva del espectáculo barroco es la amplificación de su insignificancia hasta bloquear cualquier posibilidad de atribución de sentido.

Ahora bien, en ocasiones, y especialmente cuando el sistema del poder se ve debilitado en su credibilidad por elementos adversos en otros flancos (principalmente en el económico), el espectáculo, que, como derivación perversa de la cultura, *sigue siendo cultura* y, por lo tanto, mantiene siempre un cierto grado de independencia, puede hacer girar el balance favorable al sistema y convertirse en auténtica crítica. Normalmente, esta crítica es de una naturaleza paradójica, como en el caso de Shakespeare o Dylan, porque sigue siendo mantenida por el sistema (que podría borrarla fácilmente por medio de la ley, la violencia o la economía) y se elabora como una crítica de sí misma antes que como una crítica del sistema que la auspicia. Pero, por

medio de esta mostración, el espectáculo abre una fisura en la superficie del espejo, desestabiliza el equilibrio de fuerzas y, a la larga, puede ampliar la revelación crítica hacia los otros elementos del sistema.

Durante las protestas del Mayo español, al igual que en el Mayo francés, proliferaron las palabras y las imágenes bajo la forma de carteles y eslóganes. Todas estas expresiones tenían en común, tanto en el 68 como en el 11, una voluntad artística, poética y lúdica. Entre los del Mayo español, surgió una que interesa particularmente a este artículo: se trataba de un cartel en el que la silueta negra de un toro (el símbolo espectacular oficial del nacionalismo español) posaba victorioso una de sus pezuñas delanteras sobre una calavera humana. Debajo, un eslogan leía: *"I don't believe you."*

El poder político de nuestros días, visiblemente deslegitimado de la autoridad que la sociedad democrática había instituido en él, ha decidido incluir la palabra "crisis" en la hoja de ruta de su programa de espectacularización y barroquización del mundo. Como "Dylan", "crisis" es una palabra fuerte y peligrosa. Su propósito inicial era, como es habitual, atemorizar a la gente y volverla dócil. Pero el espectáculo, pensan-

do sólo en términos económicos, ha descuidado las connotaciones revolucionarias de la palabra que ha elegido como caballo de batalla. ¿Por qué las palabras? Porque algunas, normalmente aquéllas que se nos ofrecen más envenenadas, son susceptibles de girarse; porque, a veces, *nuestro sentido*, el legítimo, se impone sobre el sentido falaz en el que se nos dirigía. Y es entonces cuando el espejo comienza a resquebrajarse. □

## RECAPITALIZACIÓN

Kike Benlloch



## UNA PINTA EN HAWORTH

Basilio Pujante

Fui a Haworth, el pueblo natal de las hermanas Brontë, con dos objetivos que no logré: poder diferenciar por fin a las tres hermanas e inspirarme para una novela de aire postromántico. Lo único que me traje de aquel viaje exprés de día y medio fue una resaca de cerveza y un principio de bronquitis.

Amanecí en las pistas del aeropuerto de Bradford, la ciudad más cercana a lo que los ingleses han llamado, siempre he admirado su capacidad de vender a sus escritores, "The Brontë Country". Tras alquilar el coche más barato y habituarme a conducir por la izquierda, me dirigí hacia Haworth zigzagueando por la verde campiña inglesa. Desconfío de los GPS, esos inventos que te llevan de un punto A a un punto B por el camino que se le antoja a una voz metálica y dictatorial, por lo que confié el breve recorrido a mi pericia interpretando mapas. Al contrario que en otras ocasiones, esta vez mi orientación no me falló y en una hora estaba en el aparcamien-

to alledaño a la casa donde vivieron casi toda su vida las tres hermanas escritoras.

La vivienda, propiedad durante varias décadas del reverendo Brontë, es una sencilla construcción de dos plantas de altura y siete libras y media de entrada. Tras echar un vistazo al breve jardín y al cercano cementerio, penetré en la casa, donde el ruido del suelo de madera se mezclaba con los cuchicheos de los estudiantes, los únicos visitantes que recibía la casa, junto a mí, aquella mañana de otoño. Las habitaciones me sorprendieron por su pequeño tamaño y por la torpeza con la que las autoridades las habían llenado con una barahúnda de libros, muebles, vestidos, menaje y todo tipo de parafernalia decimonónica. Lo mejor de la visita, al menos desde mi perspectiva mitómana, fue sin duda la contemplación del diván donde murió una de las hermanas (no recuerdo cuál).

Terminado el paseo por la casa, me dirigí de nuevo hacia el jardín, pero me sorprendió una fuerte lluvia. Tuve que resguardarme en la tienda de regalos, donde, mientras esperaba a que parara, compré un calendario con fotos de la casa y una goma de borrar (a pesar de que nunca uso lápiz)

con la cara de una de las Brontë. Como la lluvia no escampaba y la minúscula tienda se comenzó a llenar de estudiantes deseosos de gastar sus libras, salí a la calle y corriendo alcancé el único pub del pueblo. Era apenas mediodía, pero la larga jornada (me había despertado en España a eso de las 3 de la madrugada) y las costumbres locales me indujeron a pedir algo de comer para acompañar la pinta de cerveza que me acababan de servir.

Mientras esperaba a que me trajeran el Roast Beef ("el mejor del condado" según la fea camarera), hojeé la carta y me enteré de que aquel pub, The Black Bull, tenía una curiosa relación con las Brontë. En aquel mismo salón de madera y alfombras donde yo comenzaba a masticar mi carne asada, se emborrachaba un siglo y medio antes Branwell, el único hijo varón del reverendo. Pintor fracasado y alcohólico empedernido, su ausencia en los libros de Historia me inspiró una pena que acrecentaba el hecho de estar sentado muy cerca de la que, según rezaba un cartel, era su silla en el pub.

Terminado el almuerzo y sin nada que hacer hasta la noche, en realidad hasta el día siguiente en

el que salía mi avión, me dejé convencer por la anciana que atendía la oficina de turismo del pueblo, que me recomendó la agradable caminata que lleva hacia la zona conocida como Cumbrés Borrascosas. El nombre, inspirado que no inspirador por la novela de Emily, y el agujero azul que parecía abrirse entre las nubes me terminaron de animar a realizar el paseo.

Salí a buen ritmo del pueblo y me adentré en los páramos que desde siempre asociaba a la literatura romántica inglesa. Tras cruzarme con un japonés que volvía de las citadas cumbres, el tiempo comenzó a hacerse más borrascoso y el camino más impracticables. Mis zapatos Camper apenas podían sortear las piedras, los baches y los charcos de un camino que comenzaba a convertirse en sendero.

Hay lluvias que mojan, lluvias que calan y lluvias que duelen. La que comenzó a caer sobre mí en aquel páramo inglés era de este último tipo. Sin paraguas ni chubasquero, la única solución que tuve fue apretar el paso contra el viento y guarecerme en The Wuthering Heights, el nombre del pub que encontré junto al camino. Allí, tras un café con leche que me hizo entrar momentánea-

mente en calor, desistí de mi intento de seguir los pasos de Heathcliff y aproveché una breve pausa de la tormenta para volver al parking.

Me despedí de Haworth con unos sentimientos contradictorios en cuanto al objetivo inicial de la visita: me había imbuido en el espíritu romántico, pero no esperaba que aquello acabara con mi ropa calada. Mientras pensaba en ello y recordaba los rincones de la residencia familiar de los Brontë, me perdí al buscar en Bradford mi hotel para aquella noche. Si me pidieran que escribiera un panfleto turístico sobre esta ciudad del Yorkshire apuesto a que "gris" y "anodina" serían términos que aparecerían en la glosa de sus bondades.

Ya era de noche cuando aparqué el coche junto al Hilton de Bradford y, tras esquivar una multitudinaria boda hindú que parecía celebrarse en el vestíbulo del hotel, me cobijé en mi habitación. Allí pude, por fin, terminar de secarme y ponerme la única ropa que quedaba en mi equipaje. Barajé la opción de adentrarme en las inhóspitas calles del centro de la ciudad que había observado en mi peregrinaje en busca del hotel, que me había llevado por prácticamente todos los barrios

de la localidad, pero decidí cenar en el restaurante del Hilton.

La cena fue correcta y temprana, por lo que me vi abocado a una sobremesa nocturna, solitaria y etílica en el bar del hotel. Allí apenas trabé conversación con el camarero, aficionado del Arsenal ("Wannabe Fabregas" juro que rezaba la chapa con su nombre) e hindú como el 90% de los habitantes de Bradford que vi, y con dos lingüistas rusos. En su mal inglés me contaron, mientras yo trasegaba mi tercera pinta de Foster, que estaban en un congreso en la universidad local y que llevaban ya cuatro días alojados en el hotel. Yo les conté, mientras sorbían sus vodkas, que había ido allí, tan sólo por un día y medio, para visitar la casa de las Brontë, lo cual los dejó muy sorprendidos.

Al finalizar la cuarta pinta, y afectado ya por los vapores del alcohol, decidí retirarme a mi habitación, no sin antes aceptar varios chupitos de los lingüistas vodkafagos. Nada más meterme en la cama caí en un sopor y comencé a tener un sueño largo y confuso. En él me veía a mí mismo sentado en las sillas de madera de The Black Bull, donde tomaba un café con leche. Al poco

rato se me acercaba Branwell Brontë, que en español con acento hindú, me decía: "Has venido aquí a mendigar un poco de la inspiración de mis hermanas, pero acabarás como yo: borracho y olvidado, sin talento y tuberculoso". Tras repetir varias veces lo mismo se iba y me dejaba terminando el café que yo tomaba en un vaso de pinta.

El reloj sonó a las 5 de la mañana, mi vuelo de regreso a casa salía también muy temprano, y me incorporé como pude en la cama. Vencidos por la resaca y el cansancio, mis ojos se negaban despegarse, mientras una densa tos se abría paso por mi garganta. Un par de horas después, sentado en el avión y víctima de una fiebre que crecía minuto a minuto, maldecía a las hermanas Brontë, a la lluvia, a los páramos y a aquel viaje que me había devuelto a casa con un principio de bronquitis y sin ninguna idea para mi novela. □



### Manuel Gil

Se me ha ocurrido un peli. De las buenas, con efectos especiales y puede que alguna pistola láser. Así que mientras espero a que se me hagan las palomitas les cuento el argumento: Aparece un león igrrowlfff grrrowlfff! Nos sugiere. Los productores dan satisfacción a su ego encabezando los títulos de crédito, nos dicen de modo escrito que nos presentan la película y de modo implícito que el dinero sigue valiendo más que el ingenio (y así es, sin dinero no hay película pero el ingenio ya es optativo, reza el epitafio de la especie humana). Los créditos prosiguen indicándonos que la música corre a cargo de John Williams, no he reparado en gastos. Empieza a sonar.. Se muestra bonita y simple, un par de notas bien ensalzadas al piano, un do que sube, se suman poco a poco nuevos instrumentos y cada compás transmuta a un latido cada vez más intenso, se torna atormentada, la obertura de un pasaje



épico que coincide con la bravura del estallido de las palomitas en el microondas. Prom prom prom. Unos campesinos abren la imagen. Están comerciando al trueque en la calle de una aldea al lado del mar. Unas gallinas corretean al fondo mientras un niño les tira piedras. La gente viste ropas que se ven viejas, pero se distinguen de las de sus camaradas medievales en ciertos logos que, aunque gastados, todavía se distinguen: Nike, Levi's... Las casas han sido rústicamente construidas, con bloques de hormigón y ventanas de aluminio viejas, alguna parece un chalet de los actuales rehabilitado en modalidad Virgen del puño... De repente un sonido estridente hace que todos los aldeanos giren sus cabezas, manos en orejas, hacia la enorme cúpula ocre que corta el paisaje en dos, con el océano al fondo de ambos. Dividiendo la pantalla en dos mundos tan distintos como si de dos planos existenciales se tratase. ¿Ya están intrigados eh? Soy un monstruo fílmico, o como se diga. Les contaré que la élite de la civilización vive en cúpulas así, dos evoluciones totalmente distintas. El sonido indica que el enorme engendro de cristal se dispone a vaciar residuos en el mar. Lo hace una vez al día; pasa que este día en concreto, varios hombres

y mujeres se cuelan por las compuertas de desagüe y acceden al interior, sorprendentemente, con menos problemas de los esperados. Al plantarse en la calle cara los gigantescos edificios se miran helados los unos a los otros, petrificados, sorprendidos por el estallido de la música que desata una batuta fuera de sí, y el vacío, sin muestra de la menor vida, del interior del corazón evolutivo. Tatachánnnn!! Y se desarrollaría la brillante trama a partir de ahí, pero oigan, esto tiene copyright, ni piensen en plagiarla la idea.

¿Les cuento cómo se me ocurrió? Seguro que me imaginan divagando sobre una silla inclinada hacia atrás, sobre sus patas traseras, oteando la nada desde unos ojos bohemios perdidos en la pared, desglosando cada capa de materialidad en pro de la verdad oculta y acordada del propio ser, siempre acordada, en el momento que un hada se aparece deslizándose entre las cortinas de la ventana y deja caer sobre mí unos polvos brillantes que emanan de los meneos de su varita, para que yo irrumpa al grito de ¡EUREKA!... Lo siento, espero que no hayan apostado un duro a ello. La verdad es que no pretendía en ningún momento escribir un guión de cine, solo estaba moviendo de sitio

unos viejos apuntes de economía antes de ir a la cama, pensando un poco en el telediario de la noche, estaba, simplemente, haciendo conjeturas económicas en pijama. Siento el poco glamour, para los Goya vestiré mejor. No creo que este futuro se llegue a producir, lo interesante es saber cuánto de descabellado alberga su concepción. Así que sacad del armario vuestras camisas de fuerza preferidas, viajar la locura merece todos los honores:

En la actual sociedad y a cada día que pasa cobra mayor importancia un nuevo bien. Hablo del tiempo, como elemento negociable y de valor. Su importancia crece de una manera exponencial, de tal forma que su tasación económica es posible. La libertad de disponer y utilizar el tiempo es un concepto muy a tener en cuenta, más en una sociedad industrial. Para entendernos, los trabajos que no aportan un motivo de autorrealización personal, que son un gran número, se realizan de la manera más mecánica posible por parte del trabajador, la frase social de trabajar para vivir. Lo importante es la paga, con la que comprar el tiempo y el disfrute dentro de este último, y el tiempo ganado de las horas obligatorias de cada trabajo. Ser un poco

más libre. Pero en un mercado laboral mecanizado, el mejor obrero es el de las venas de cables y acierte en las vísceras, el robot, el dispositivo mecánico. La propia terminología le saca a uno de dudas. Son más baratos en términos marginales que los de carne, y en los demás también. No dan problemas, no piensan, no enferman, no se sindicalizan, no molestan y son rápidos, precisos y limpios. Gran parte de la sociedad no protesta ni se atemoriza en exceso pues en nuestra percepción de lo que queremos no se encuentra ser contratados para ninguno de esos trabajos. Queremos los de mayor autorrealización y libertad y los menos automatizados, y en caso de no quedar otra, los menos duros a efectos de esfuerzo y tiempo. ¿Cuántos chavales quieren trabajar en una cadena de montaje? Entendemos que es la evolución lógica del mercado laboral y yo pienso sinceramente que así es. El problema es que 7000 millones de seres autorrealizados no cogen. No hay más que mirar los porcentajes de puestos de trabajo demandados y que se realizan a día de hoy. Si quitas los puramente procedimentales, ¿cuanto trabajo destruyes? Pero la cuestión no es discutir sobre esto, porque no alberga discusión a priori, la cuestión es mirar para

adelante y buscar reajustes para el futuro que seguro que viene. Desafiar la miopía.

Hasta aquí más o menos claro. Ahora, en este contexto de crisis económica se han destruido una gran cantidad de puestos de trabajo. Muchas políticas de muchos gobiernos acentuarán la posibilidad de que esto vaya en aumento. La recuperación económica es posible, pero muchas empresas intentarán maximizar la utilidad del menor número de empleados posibles, usando y desarrollando maquinaria (o chinos) para cubrir sus necesidades. Muy probablemente nunca vuelva el nivel de trabajo de antes de la crisis y si lo hace es para ir marchándose lentamente, como cuando corres por el andén despidiéndote del que nunca va a volver. Pero es lo mejor, para los dos, lo aceptas.

El ser humano solo puede competir contra una máquina en creatividad y no hace falta que le recuerde el epitafio. Y esto es lo que va a pasar en las próximas décadas. Así que existen 2 posibilidades primarias, o bien que se reasigne a toda la masa laboral a empleos que no puedan ser desarrollados por máquinas, de los buenos, para entendernos, o bien que no se haga. Sinceramente, elija la que vea más factible, la más realista en esta



concepción global, mientras me voy poniendo el gorrito de vidente... ¿Ya? Veamos. Como usted ha elegido la segunda vamos a caminar un poco por ahí. En un tiempo tendremos a miles de personas sin trabajo ni expectativas de tenerlo. Porque no lo hay ni lo habrá. ¿Qué hará esa gente? Unos delinquirán, robarán supermercados, tiendas, harán sus pinitos en política. Todos los otros (la mayoría) se buscarán la vida de la manera que puedan. Intentarán sobrevivir, solos o con sus familias. ¿Y qué está relacionado con la supervivencia? Si no puedes depender de otros, obviamente hablamos de la autosubsistencia, que nos trae directamente conceptos como el de agricultura. Así que se dará un éxodo de la ciudad y sus indigestos adoquines al campo, a buscar una mala tierra dónde sacarse para comer. Retroceder en parte a otra época. Por tanto en las ciudades nos quedan los trabajadores, que desempeñan por esa época trabajos no robóticos. Las empresas pueden disponer de los beneficios de lo barato que resulta fabricar con robots cada día más asequibles, menguados eso sí, por la cantidad de mercado potencial perdido, pero oigan, esa parte no la entiende la táctica empresarial, esos lumbreras de la pragmática y feligreses de

Maquiavelo. A día de hoy casi todos. Si quieres ser competitivo en una competición de dopados, ¿qué tienes que hacer? Me ahorro ya el gorrito.

Bien, tenemos ahora una élite en las ciudades donde viven bastante bien y a una gran masa en los alrededores de estas volviendo a la agricultura, ganadería y al comercio de supervivencia. Volverían a renacer manufacturas: ropa, utensilios varios, etc. El nivel de contaminación de las ciudades sería alarmante por tanto robot, por lo que buscarían sistemas para mantener las calles saludables... Fabricar lejos, sistemas de evacuación de residuos, alejar el aire de las fábricas... ¿una cúpula quizá?

¿Les parece muy descabellado?

Muy... ¿ciencia ficción? ¿novelesco? ¿están buscando esa palabra?... ¿Un poco pesimista? Poco es decir poco, irrefutable la frase. ¿O no tanto tanto? ¿algo?

¿Saben lo que sí es inverosímil? La siguiente obviedad: Que un hombre se haya comprado una casa con su mujer a un precio sacado de su órbita por los distintos lobbies, hipotecados a 50 años simplemente para hacerle la comida a ella los domingos, compartir, poder vivir juntos y decirle que la quiere

empañando ,al pronunciarlo, su cuello, como si fuese posible.

Que ese mismo sistema financiero que les exigió responsabilidad y avales, haya inventado, sobornado, engañado, robado y se haya desmoronado sobre su propia basura. Al fin de cuentas, es lo que también eran. Que hayan arrastrado a toda la economía en su caída. Que pudiesen gritarles a los gobiernos un "o me ayudas o esta sociedad se viene abajo con nosotros" (parte de razón no les faltaba) como se hiciese falta eso, como si no los pudiesen comprar con títulos sin valor real, realidades a un político, bah. Que incluso repartieron dividendo y aligeraron peso, ¿qué va a ser esto? Ladrones sí, pero muy amañaditos eh. Que a causa de todo esto, propiciaron una deuda bestial en los gobiernos. Que esta deuda impidió cualquier intento gubernamental de reactivar la economía por la crisis que ellos crearon y condenaron a permanecer en pie. Que esa crisis haya dejado sin trabajo a la pareja del principio. Que al no cobrar no pueden hacer frente a la hipoteca. Que les embargan la vivienda. Y que se pasarán media vida de esfuerzo pagando el bien del que los echaron.

¿Qué nos hace especiales? ¿Qué permitió a esa élite vivir en cúpulas y a nosotros llegar a plantearnos la monstruosidad que creamos, cuales doctores Frankenstein, al ver el cadáver de un bosque levantarse chirriante reconstruido de hierros y placas metálicas, con sus chimeneas recubiertas de hollín, como largos brazos estirados hacia el cielo, queriendo cogerlo, con sus manos de humo listas para estrangularlo, ahogarlo, hacerlo tan respirable como el fondo del mar. La respuesta, y así será hasta un futuro mucho más lejano que el planteado en la historia del principio, es la creatividad, la imaginación, la reflexión, lo humano. Y a pesar de que no se hacen todos los esfuerzos (la educación en este sentido es muy floja) , hemos alcanzado en estos días un nivel alto en ellas. El motivo es la libertad y facilidad de expresión global, que nos abre caminos y cruces en cada mente y llena de material que el cuerpo aprovecha para seguir su evolución biológica. ¿O ya no existe ese concepto? Pero hay problemas importantes que frenan el proceso. Incluso indican que a corto plazo pueda iniciarse una recesión, también en este sentido. Es conocido por todos lo poco que interesa para los gobiernos y lobbies varios esa creatividad fuera de

mercado y censura. Lo conocido como cultura, la oficial, se vende... en otros casos se subvenciona, unos por un ¿qué tal tu mujer Paco, qué necesitas? Y otros muchos por el emblema del ministerio correspondiente bien visible en los créditos, la exposición o la plaquita del museo. Una técnica de marketing más, del malo (sigo creyendo que existe un bueno). Del que revuelve las tripas y calla las bocas.

Me planteo para la película el tema de los derechos de autor. Creo en los derechos de autor. Sí, son necesarios. Cualquiera persona tiene el derecho de ser retribuida por su creación y trabajo. Es lo justo y lo que lo fomenta. Pero me horripila que a día de hoy John Lennon siga cobrando derechos de autor... ¿para qué los querrá? ¿cómo se los hacen llegar? Los bancos tienen sucursales en todos lados... pero ¿ien el más allá!? En el infierno me lo creería, con sus televisores de regalo y sus trajeados empleados, una compensación del Diabolo por tanta alma del sector agenciada. ¿No será que los cobran otras personas ajenas porque los han adquirido? Cobrar eternamente por el trabajo de otros, me quito el sombrero.

Pienso en mi película. Busco la manera de acabarla, un buen final, algo que perdure. El que no se deshace en la lluvia. No lo encuentro. Me digo: ¿sabes lo que de verdad es horripilante? No encontrarlo.

No es por vender más entradas, hay quién quiere ser rico y quién quiere tener dinero. Cariño, ¿haserte llorar tendrá algún valor?

Se me ocurre un robot entrando a un escenario a tocar un poco de soul. Me gusta lo que significa, un final que abre una segunda parte, todavía más inquietante que esta, pero que se me escapa la manera de proyectarme tantísimo en el futuro como para poder abordarla de manera mínimamente factible y que no me tachen de loco, aunque ya sea tarde para esto último. Una pareja está sentada en el patio de butacas del Hyperteatro, esperando la actuación. Él la agarra a ella de la mano, acariciándole el dorso con la yema del pulgar, le pregunta por los días, el de hoy y el de pasado mañana, y le dice que le quiere (Ciencia ficción, ciencia ficción, estarán asintiendo en este momento algunas mujeres). La chica se coloca el pelo hacia un lado, suspira un dulce aliento que se cuela por las fosas nasales de él, siendo un ¡Gloria! en su mente. ¡Aleluya par el

sin credo! Que cree que es el momento de dar las gracias al inclinarse, lentamente, dispuesto a besarla, conteniendo la caja de percusión improvisada en su torso, fundiéndose con la música y con ella en un beso tan apasionado que ni quince mil circuitos perfectamente ensamblados pudiesen tocar. □

## **TRES POEMAS GALLEGOS**

**Jorge Ortega**

### **Autovía del noroeste**

*Onde a terra se acaba e o mar começa*

*OS LUSÍADAS, III, 20, 3.*

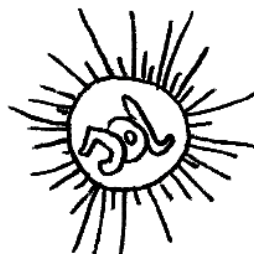
Nos acercamos a la finisterra  
bordeando la costa.  
La niebla peina el bosque  
y entre los altos robles  
cariados por el musgo  
enreda su enigmático sudario.

De pronto, en una curva,  
la alfombra lapislázuli, casi ficticia  
por sorpresiva y breve;  
y otra vez la espesura

negándose a menguar en el asombro.

Los límites del orbe  
no son de agua ni fuego,  
de rugientes llamaradas  
en un cantil sin fondo  
o de cascadas que caen  
interminablemente  
al magma planetario.

Abundan las coníferas,  
y el mar, en cualquier caso,  
prefigura un comienzo, indica un horizonte  
con su genoma que engloba  
—lo sabe el renacuajo—  
los orígenes de la vida.



## Laudas

Piedra forrada de verde.

La congelada explosión de la dureza se ha visto atajada por la ortiga.

Hay jardines casi secretos larvando en las fisuras, inesperados huertos donde el helecho desova el asta de su primicia.

Quién hubiera dicho que en el friso acantonaban las esporas, impávida coraza de tiempo perturbada con el vaho de lo que calle y fluye.

Quién habría dado un cinco por tal quincallería, ese menhir de cascos rotos que apenas se mantiene en pie.

Una brizna de pasto despega las junturas de una pilastra, las comisuras de una fachada selladas con el polvo de los jubileos.

Trabajo de la hormiga, minuciosa y perenne cruzada del insecto empecinado en traspasar un sillar con la paciencia de los fósiles.

He ahí el abrazo de la enredadera en las ruinas del trópico, carne firme y efímera sobre un cuerpo añoso y perdurable.

He ahí la maleza disuadiendo sepulcros, minando contrafuertes como una lenta saliva de humedad, una

lava rastrera que se disemina morosamente bajo los pies.

El olvido alarga sus extremidades, se desborda en sus arborescencias, empieza a dar sus primeros frutos de abandono sin que nadie lo advierta.

Tarde es ya para impedirlo.



## Final del trayecto

Has palpado con mano encendida el solitario cerco del transmonte.

Has completado el camino y el porche de la cabaña cuyo resplandor fue creciendo se ha iluminado también con el gradual chisporroteo de tus pisadas.

Has sentido unos momentos el vértigo de la muerte y te pareció que el mar retrocedía rumbo al crepúsculo con lenta mansedumbre.

Has introducido los dedos en una grieta áspera —la Boca de la Verdad— y ninguna alimaña ha conseguido morderte.

Has llegado a la orilla de la Tierra y la planicie undosa  
se estremece ahora frente a ti, replegándose  
hacia el término del día.

No es posible seguir. No hay más allá, salvo andar so-  
bre las olas o escapar a nado en línea recta.

El peñasco que tocas,  
la arcilla en la que grabas la impronta de tu errancia,  
el océano que miras fijamente  
o la puesta de sol que te señala con su yema de lumbre  
son lo tangible extremo, el último  
punto de retorno.

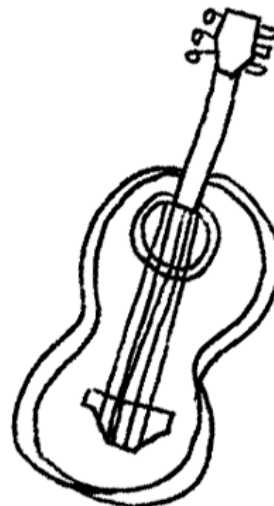
No agites tus certezas  
ni remuevas las nubes con el ojo.

Puedes dar media vuelta,  
recuperar tus pasos  
y acatar el destino que tenías  
y que te aguarda muy lejos de aquí;

puedes saltar al agua,  
lanzarte al precipicio  
o regresar por donde viniste.

Largo desvío a los márgenes  
y la luz que se despide a la distancia  
con su fuego ilegible  
sin aclarar las dudas.

□



## INTERVALOS

### El lado oculto de la mirada

#### Manuel Rebollar Barro

La gente ya no pasea por el placer de pasear, por distracción o por ejercicio, con el sano propósito de oír sus ideas, de dejar que sus ojos revoloteen por todo lo que les rodea, de entrar en contacto consigo mismo, descubriendo realidades con las que convive que ignora completamente. La gente ya no pasea, no, se desplaza y aprovecha ese tiempo para asesinar al silencio a través del teléfono móvil.



Ya no hay miradas repletas de curiosidad, ahora nos centramos en sentirnos acompañados mientras dura el trayecto, escuchando palabras huecas que retumban por el eco de un auricular sin ni siquiera prestar atención al mundo que habitamos.

En momentos como estos es cuando surge el *Intervalo*. Si la incomunicación llegó a través del engaño de la falsa comunicación, el *Intervalo* lo hace a través de una función del mismo móvil: la fotografía, y de la palabra como forma de reen-

contrarnos con el universo de las metáforas que nos dio el aliento de la imaginación.

Un intervalo pretende ir más allá de la explicación lógica y racional que establecen los sentidos al comprobar y justificar el mundo; allá donde haya un signo claro, una explicación racional de causa y consecuencia, el intervalo brotará para establecer relaciones ocultas entre lo que realmente sucede y lo que creemos que sucede.

Para ser gráfico, vayamos, como Filippo Marinetti, al ejemplo de la estatua de la "Victoria de Samotracia":



Los historiadores explican, desde la óptica de la realidad, la historia de su historia y todos aceptamos la objetividad de la misma.

Un *Intervalo* observa la misma realidad, esperando el fogonazo que le haga acceder al trasfondo del mismo, esa cámara secreta donde habita esa explicación paralela que complementa la oficial:

*Como el amor le dio alas, perdió la cabeza, e incluso los brazos, por él.*

Otro ejemplo: a nadie se le olvida cómo el salitre marino actúa sobre los buzones



Hay una explicación lógica para que esto suceda.

Un *Intervalo*, sin embargo, aprovecha la realidad que subyace y lo relaciona de otra manera:

*Se oxidaba: las letras de los bancos eran todas iguales*

Los *Intervalos* pueden tener referencias cinematográficas:

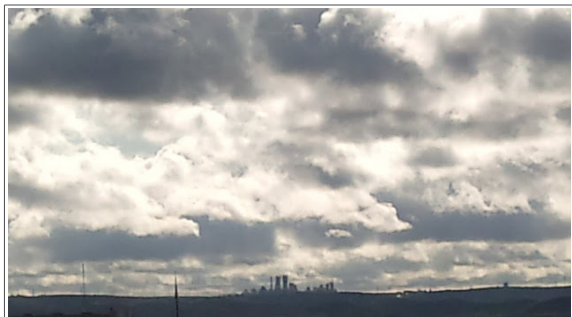
## PARQUE JURÁSICO



*Cuando los dinosaurios dominaban la Tierra.*



*Literarias: FRODO*



*Dentro de cada uno de nosotros habita Mordor.*

*Filosóficas: ROZANDO A PLATÓN*



*Estaba deseando que salieran de la caverna para mostrarles cómo era todo.*

Políticas: SIN ELECTORES LECTORES

Mitológicas: AMOR MÍTICO (Y GASTRONÓMICO)



*Los mismos que habían firmado sus hipotecas sin leer las condiciones eran los que decidirían el próximo presidente del Gobierno.*

*Cada vez que Apolo necesita un poco de laurel, persigue a Dafne.*

Musicales: KNOCKING ON HEAVEN'S DOOR



*Cuando descubrieron que el cielo de la vivienda en propiedad era un infierno, ya era tarde para alquilar un poco de sentido común.*

Etcétera.

El mundo está lleno de ellos, ya que un *Intervalo* no se inventa, adapta lo establecido y lo reinterpreta desde la objetividad subjetiva, así que, la próxima vez que suene su móvil durante un paseo, no descuelguen, activen la función de la fo-

tografía, armen su mirada y atrápenlos, están ahí fuera, esperando... □

## **A LAS DOS COMIENDO LENTEJAS**

**Niebla Lolita Calcetín**

Picar ajo y meterlo en la cazuela como forma de conexión con todo lo anterior y lo simultáneo, y que quemen los putos libros de Derrida.

✧

Las raíces nunca están fuera,  
los árboles, tampoco.

✧

Cada vez que nos paramos a leer sobre la existencia alguien está haciendo unas lentejas.  
Vosotros sabréis,  
yo saboreo.



Querríamos ser sinceras, pero no,  
prohibida la mimesis.

Querríamos quedarnos en la intimidad,  
intimismo,  
en ti mismo,

pero así, ¿cómo íbamos a insultarte?

Podríamos pero sonaría a venganza, no a  
lucha

Si hablamos de úteros, es poesía femenina,  
si hablamos de pollas, es poesía erótica.

Querría hablar por la totalidad,  
pero vivo en un piso con cuatro habitaciones  
y no sé el nombre de la nueva vecina.



enfermaste de analizar la vida no vivida y acabaste buscando cómo llenar los vacíos con líneas fuiste hasta Latinoamérica para que te dijeran cuál era el objetivo de tu lucha te hiciste comunista por lo menos te hiciste comunista si no fuese que cambias de idea con cada ensayo nuevo y coño deberías ver que la raíces están dentro te plantaría una puta lenteja en el cerebro eso sí sería un acto de creación y no esa invasión continua de sabiduría triturada que te da tema para el fin de semana empiezas hablando de Walter Benjamin y acabas comiéndome la oreja a las siete en el maycar ¿y yo? yo soy mucho peor que todo eso porque me das envidia por lo menos tú sabes que eres comunista a mí la postmodernidad me lavó el cerebro □



## **LA MERCANTILIZACIÓN DEL ARTE EN LA ACTUALIDAD**

### **Globalización, internet e indolencia social**

**Sonia Rico Alonso**

**E**n el mundo actual, caracterizado más que nunca por el fenómeno de la globalización, el papel del arte y del artista plantea problemas a la hora de establecer su ubicación dentro del marco social. En este artículo, pretendemos reubicar al artista y desentrañar su función y la del arte en la época actual, es decir, dentro de un marco exageradamente capitalista. Por otra parte, trataremos la manera en que este sistema afecta y manipula la mentalidad del individuo, dentro de un mundo configurado como un gran mercado global.

El paso del siglo XIX al XX supuso un cambio sustancial en lo que se refiere al arte y a la teorización acerca de ella. Así, la llegada de la fotografía y del cine supusieron la consagración de lo que Walter Benjamin denominaría la época de la reproductibilidad técnica<sup>1</sup>. Con ello, la máquina

se consolida, en detrimento del artista, y la obra de arte pierde su unicidad (se puede reproducir infinitamente). Además, se producen dos hechos fundamentales: por una parte, la obra pierde parte de su función estética, tal y como había prevalecido anteriormente, para desempeñar, sobre todo, una función política, lo que en su extremo provocará la estetización de la política, en el caso del fascismo, a la vez que la politización del arte, en el caso comunista; por otra parte, el receptor del arte deja de ser exclusivo, para convertirse en un público masivo, lo que convertirá a la obra de arte en un objeto de consumo de masas.

Dejando estas consideraciones teóricas, nos centraremos, sobre todo, en la segunda de ellas, fundamental en la actualidad. Así, el arte ya no pertenece a una élite, ya no es un arte para minorías, como diría Ortega<sup>2</sup>, sino que está completamente presente en la vida cotidiana y, lo que es más importante, en todas las clases sociales, en mayor o menor medida. Así, cualquier

---

1 Walter BENJAMIN, *La obra de arte en la época de su reproductibilidad técnica*, ed. Juan BARJA, Félix DUQUE y Fer-

---

nando GUERRERO, Madrid, Abada, 2006.

2 José ORTEGA Y GASSET, *La deshumanización del arte*, ed. Luis DE LLERA, Madrid, Biblioteca Nueva, 2005.

ciudadano de a pie puede ir al cine o al teatro, leer un libro, escuchar música, ver una película o visitar un museo. Estas actividades se han convertido en cotidianas para la inmensa mayoría de los habitantes de países desarrollados, lo que refleja que el arte ha inundado nuestras vidas hasta un punto en que se ha convertido en algo frecuente o, lo que es lo mismo, en un hábito. No olvidemos que la mayoría de las actividades mencionadas, por no decir todas, podrían integrar cualquier lista de aficiones de un ciudadano corriente.

Esta ampliación del público receptor y la rápida expansión de las manifestaciones artísticas, fruto de los avances tecnológicos y de la globalización en un marco de exacerbado capitalismo, provoca, en primer lugar, que la obra artística pase a verse fundamentalmente como producto y, por tanto, como objeto de consumo; y, en segundo lugar y consecuencia de ello, que la obra de arte pierda esa "aura" que llamaba Benjamin, de tal modo, que se desplaza el término "obra de arte" por el de "objeto de consumo", a la vez que se difumina la figura del artista. Así, si la obra ya no es percibida como manifestación artística, el ar-

tista se convierte en mero productor, se elimina el supuesto genio creador, llamémosle talento o don, y de él solo importa el producto, que rápidamente se expande y se consume vorazmente. Una vez que la obra entra en el mercado de las masas, el autor se encuentra intensamente minado. Evidentemente, el hecho de que "El Guernica" esté en el Museo de Arte Contemporáneo Reina Sofía y, por tanto, a la vista de cualquier ciudadano, no elimina la figura de Picasso; de la misma manera que todos reconocemos a Frank Lloyd Wright si vemos la "Casa de la Cascada", por poner dos ejemplos paradigmáticos del arte contemporáneo. Sin embargo, el fenómeno que hemos descrito se observa fácilmente en aquellas artes en las que la tecnología permite la reproductibilidad de sus manifestaciones, véase el cine o la música:

El fenómeno de la piratería es una muestra significativa de ello. Hoy en día, gracias a Internet, toda la población con acceso puede compartir y descargar archivos con y de cualquier ciudadano del mundo. Internet y su expansión social han dado el paso definitivo en el fenómeno de la globalización hasta tal punto que cualquier persona

de cualquier lugar puede contactar con cualquier otro individuo o enterarse de lo que sucede en la otra punta del globo y todo ello en cuestión de segundos. Con ello, se amplían considerablemente las posibilidades de recepción, a la vez que la facilidad del artista para promocionar su obra. Sin embargo, el fenómeno trae, también, consecuencias negativas, ya que, si todo constituye en realidad un gran entramado de relaciones, en última instancia, un gran mercado, la obra artística recae, como dijimos, en una visión como producto consumible, del mismo modo que un par de zapatos o un saco de patatas. El arte y la cultura, hoy en día, han pasado a formar parte de un catálogo de objetos disponibles para su adquisición, mientras que Internet se ha convertido en un gran mercado de productos. Por otra parte, Internet constituye un gran mercado de capital ideológico: todas las opiniones son válidas y cualquiera puede opinar lo que crea sobre lo que quiera.

La noción de libertad absoluta que reina en Internet se ha trasladado a sus productos y, en concreto, a aquellos cuyo soporte no es físico, como los mencionados cine o música. Es decir,

tanto el cine como la música no constituyen en sí mismos un objeto físico, como podría ser un cuadro pictórico o una escultura. Ambas artes necesitan ser reproducidas, excluyendo, claro está, la música en directo. Una película es imagen y sonido, algo no material y que ha de recogerse en un soporte físico que permita su reproducción, del mismo modo que una compositor actual es grabado en un estudio para que su obra inmaterial pueda llegar al público de masas, si no, la comercialización de la obra sería prácticamente inviable. La tecnología, además, no solo permite la plasmación en soporte físico, sino también su “subida” a la red mundial, a Internet, para el que la libertad constituye uno de sus enclaves ideológicos. Por otra parte, la cultura desde el siglo XX, aunque con precedentes desde el siglo XVIII, siempre se ha visto como un bien imprescindible para toda la población y, por tanto, debe estar al alcance de todos. En el momento en el que el arte abandona su función estética, para ejercer una función política, en el sentido de que el arte se instrumentaliza y se pone al servicio del hombre, el arte, que integra el sistema cultural, pasa a formar parte del gran mercado que supone la

cultura, es decir, la superestructura cultural e ideológica de que hablaba Marx y, por tanto, sometida a la estructura económica. La asociación, pues, es bastante clara: si Internet permite la compartición de archivos y opiniones libremente y, por otra parte, la cultura es un bien de todos, que debe estar al alcance de todos, el arte, que integra lo que denominamos cultura, también debe estar disponible a todas las personas y, ya que Internet permite la difusión inmediata y general de la cultura, el arte, en consecuencia, ha de ser libre y, en el último extremo, gratuito.

Desde luego, el proceso no es tan simple como lo hemos descrito en el párrafo anterior. Se trata de una asociación máxima, llevada a su punto extremo, pero, en cualquier caso, lo que queremos destacar es que, ya que la época en la que vivimos ha supuesto la creación de las masas y el matrimonio entre la cultura y el grueso de la sociedad, el arte, por integrar el sistema cultural, ha de estar también al alcance de todos. No obstante, el propio sistema proporciona el contrapunto: si, como hemos dicho, la obra de arte se concibe fundamentalmente como producto y el artista como productor, es necesario que el artis-

ta obtenga beneficio del producto que saca al mercado, lo cual se opone a la gratuidad del arte. Es decir, si en realidad todo es un gran mercado, la obra de arte ha de comprarse y ha de generar beneficios para su creador. Así, la piratería supone eliminar la figura del productor y quedarse únicamente con el producto, hecho que no se mantiene, por la propia configuración del sistema. Ser artista se ha consolidado a lo largo del siglo XX como profesión, lo cual implica que esas personas han de recibir algo a cambio de lo que ofrecen, aunque la utilidad de sus productos no se vea tan clara, como la utilidad de un frigorífico, por poner un ejemplo simplista.

El artista, más que nunca, desempeña una importante labor social, está comprometido con el mundo en que vive o, si no se compromete, refleja al menos el rechazo a ese mundo. Arte y contexto socio-político desde el siglo XX han ido íntimamente relacionados, ya que los acontecimientos históricos han provocado esa unión, en la que el arte se configura como un instrumento para cambiar el mundo o en lugar de evasión de un mundo opresivo. En general, el artista tiene una ideología que transmite a través de su obra,



es decir, ofrece capital cultural y/o ideológico al mercado, además de un producto meramente físico, sea libro, cedé o película, del cual se benefician más los intermediarios de la relación comercial que el propio artista, en muchas ocasiones. En cualquier caso, es necesario que el artista obtenga por lo que ofrece, de la misma manera que no dudamos en pagar por un ordenador o, mejor aún por su inmaterialidad, por la defensa de un abogado en un juicio. Proponiendo un ejemplo simplón en el que recordemos la época de nuestros estudios, nadie que asista regularmente a clase y se tome su trabajo en serio (el artista) querría, después del esfuerzo que supusieron los trabajos, los exámenes y los apuntes (la obra de arte), que al día siguiente, por no decir, el mismo día, la facultad entera (el mundo) los tuviera a su disposición para hacer con ellos lo que quisiera, sea verlos, leerlos, usarlos para lucrarse, modificarlos, etc.

Dicho esto, no debemos apartarnos de la realidad actual. Es cierto, según lo que hemos defendido, que el arte debe ser recompensado económicamente para que su creación, difusión y recepción puedan continuar, pero este hecho no le-

gitima que el valor económico sea el que le ape-  
tezca a quien coloca el producto en el mercado, que, como sabemos, la mayoría de las veces, no es el propio artista, sino todos los intermediarios (compañías discográficas, productoras, editoriales, etc.). Así, fruto de un capitalismo extremo, que nos ha llevado a una crisis general y de amplísimo calado a nivel mundial, los precios de los objetos culturales son extraordinariamente desproporcionados. De modo que, si enfrentamos a una sociedad que cree que la cultura ha de ser accesible para todos, en concreto, la juventud, contra un sistema que explota al consumidor y lo somete a unos precios desorbitados, el consumidor opta por hacer uso de la piratería, que le permite acceder al objeto no solo al instante, sino gratuitamente, en lugar de pagar ocho euros por ver una película en un cine convencional, por poner un ejemplo. No consideramos cierto, por tanto, que la sociedad quiera ser “pirata”, es decir, quiera “robar” a los creadores intencionalmente, sino todo lo contrario, se trata de una consecuencia del sistema, como reacción contra él. En general, todos nosotros o al menos la gran mayoría, pagaríamos por ver una película en el

cine si valiese tres euros, como sucede en muchos cines alternativos y polvorientos y que, evidentemente, no pueden permitirse reproducir los últimos filmes por el alto coste que supone. La mayoría de nosotros compraríamos cedés si, en lugar de veinte euros, nos valiesen cinco, no solo por la emoción de un original, sino por las ventajas que suele ofrecer (diseño, libreto, extras, etc.). Es decir, no incurrimos en un delito con la intención de robar, sino que lo hacemos porque la otra opción es inviable y, aún cuando nos la podemos permitir, resulta injusta y desproporcionada y, además, solo acrecienta el poderío y los beneficios de grandes multinacionales, cuyo único objetivo es seguir generando más riqueza.

Partiendo, pues, de que, por una parte, es necesario que el artista obtenga un beneficio de su obra y que, por otra, el consumidor debe poder tener acceso económico a ese material, es necesario establecer un equilibrio entre la ganancia y el precio, para que el propio sistema no colapse. Así, plataformas como Spotify, en la cual, por un módico precio mensual puedes acceder a una vasta biblioteca musical, se convierten en recursos completamente válidos y exigidos por los

consumidores. Además, este tipo de sistemas demuestran, como mencionamos, que el consumidor, en general, sí está dispuesto a pagar el precio del producto, los denominados "derechos de autor", siempre y cuando estos sean razonables y proporcionados: Spotify cuenta con miles de usuarios que pagan su cuota mensual, ya que proporciona muchas ventajas con respecto a su uso gratuito, y sus precios son "normales". Lo mismo podríamos decir de iTunes u otro tipo de programas, que muestran la necesidad de crear algo similar para el cine o la televisión, ya que, si no se produce un cambio, el sistema acabará siendo insostenible.

Por otra parte, esta sociedad actual, global e interconectada, ha modificado enormemente la capacidad crítica del ser humano. Internet y las posibilidades que ofrece han generado una mentalidad, a la vez que una necesidad, parafraseada en el aquí y el ahora, es decir, toda la información posible está al alcance de la mano a



través de un ordenador, un móvil o una televisión. Nuestra sociedad del bienestar, todavía persistente, ha generado un aplatanamiento total de la sociedad, en concreto, de la juventud. Los jóvenes hemos nacido con las cosas ya hechas, al menos las más inmediatas. Por otra parte, tenemos acceso a todo en cualquier momento y lugar, gracias a Internet. Se ha creado, así, una generación de indolentes, de tal modo que, por poner un ejemplo reciente, el cierre de una página web como Megaupload, que, al fin y al cabo, te permite obtener ilegalmente (si no pagas por su versión premium) series, películas y música, cómodamente desde tu sofá, entre otras cosas y simplificando, crea muchísimo más revuelo, indignación y manifestaciones de protesta y rechazo que la explotación de los bancos, la agudización de la pobreza en África, el cambio climático, el abuso de las farmacéuticas o la corrupción generalizada en las instituciones públicas. El día en que se cerró Megaupload, la noticia y los miles de tweets que protestaban y gritaban “censura” no solo salieron prácticamente al mismo segundo, sino que, en una noche, se produjo un colapso mundial y medio mundo se manifestó indig-

nado ante el cierre de dicha web, web con la que su creador también se estaba lucrando en un grado bastante excesivo, cual empresario... En cualquier caso, lo que importa destacar es qué clase de insensibilidad y de prioridades hemos generado en el mundo en que vivimos, sistema que hemos creado nosotros, pero que ha acabado por dominarnos, convirtiéndonos en sus peles, hemos creado un monstruo, pues. La mayor parte con acceso a internet clama “censura”, porque ya no puede descargar su serie favorita para verla en sus ratos libres, perdonad, amigos, censura es lo que existe cuando en un periódico solo se nos cuentan las verdades a medias o, incluso, falsedades, porque a un gobierno no le interesa y teme que se sepa determinada información, censura es que en muchos estados no se pueda acceder a determinados contenidos por cuestiones de religión o de ideología; eso sí es censura. Lo demás es quejarse de vicio, costumbre de una generación que lo tiene todo al alcance de la mano y que, ahora, por el motivo que sea, ya no es tan sencillo de conseguir.

Parece que la sociedad está completamente absorbida e, incluso, de acuerdo con lo que nos im-

ponen desde el sistema: se reducen los derechos laborales, se incrementa la pobreza, nos explotan con los precios, se privatizan la educación y la sanidad, etc.; con todo este panorama, hay muy pocas manifestaciones y protestas, en proporción con las que provocó el ejemplo que propusimos. ¿No sufrimos un desajuste en las prioridades? Hemos creado una sociedad completamente individualista dentro de un marco global, en el que impera el “que me quede como estoy”. En un momento en el que contamos con la suerte de poder acceder a todo, sustituimos el antiguo refrán por “ojos que no quieren ver, corazón que no siente”, de tal manera, que la sociedad no quiere saber nada de lo que suceda en el mundo, mientras no afecte a su propia posición (incluso, aunque afecte, mientras no sea demasiado o nos lo proporcionen en dosis pequeñas, apenas imperceptibles).

En suma, pretendemos demostrar con este breve artículo que, a lo largo del siglo XX y en lo que llevamos de siglo XXI, el mundo desarrollado en que vivimos se ha convertido en un gran mercado, en el que, en consecuencia, el arte también se ha mercantilizado, convirtiéndose en un pro-

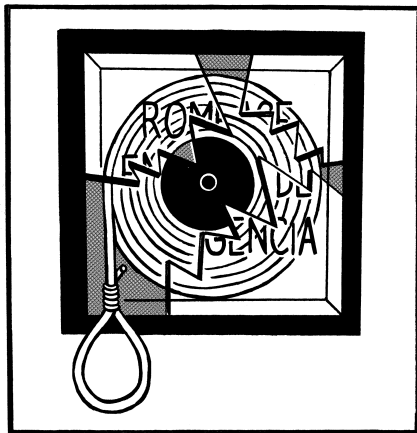
ducto de la sociedad de masas que integramos. Esto es algo incuestionable y, fruto de ello, se percibe como evidente que, si la obra de arte es un producto, ha de obtenerse beneficio de ella, con lo que el artista debe ser recompensado por el trabajo que desempeña, pues, como vimos, el arte también es un oficio.

Esta idea, sin embargo, ha sido manipulada y explotada por las grandes empresas y por el sistema económico, en último caso, lo cual ha propiciado una mentalidad de ganar y solo ganar, sin escrúpulos ni respeto por el consumidor o por el propio producto. Consecuencia de todo esto es la piratería, que se configura como reacción ante esta explotación ejercida por el sistema. Ello exige un cambio notorio en las bases de este, que suponga abaratar precios y facilitar el acceso, con lo que el público se ampliaría y los beneficios se mantendrían equilibradamente, de acuerdo a los precios y las ganancias. Por otra parte, el sistema y su presión consumista han provocado en la sociedad una insensibilidad general, ciega consciente ante los problemas reales y cuya única preocupación son los objetos de consumo. La

cuestión reside en plantearse por qué hemos llegado hasta este punto y cómo podemos cambiar los cimientos del sistema, es decir, lo importante no es ver y protestar porque ha cerrado una página web, sino plantearse por qué la han cerrado, qué peligro suponía y cómo podemos crear unas nuevas bases equilibradas, en las que sean los individuos los que marquen las pautas y no los poderes económicos. □

## ESTADO DE EMERGENCIA

Jano



## ALGUNAS NOTAS CRÍTICAS SOBRE LA AUTOGESTIÓN

Antonio Hidalgo

La palabra “autogestión” tiene una entrada muy pobre en la Wikipedia. Resulta curioso, sobre todo porque, aunque se hace desde hace siglos, hoy la encontramos cada vez con más frecuencia, y por todas partes. Seguramente nunca ha habido en los últimos años más Comisiones de Autogestión trabajando que entre mayo y junio de 2011. Por otra parte, si desambiguamos el término, advertimos que “autogestión” sirve para designar cualquier cosa: administración de empresas, finanzas, condominios, cooperativas, grupos de autoformación. ¿Pero hablamos siempre de lo mismo? ¿No es posible determinar cuándo la autogestión rinde como herramienta de nuestra capacidad instituyente? O como se preguntaba Guattari en un artículo de 1968, ¿autogestión de qué? “Referirse a la autogestión en sí, independientemente del contexto, es una mistificación<sup>1</sup>. Se convierte en algo así como un

<sup>1</sup> Tal vez por eso muchas de esas Comisiones de Autogestión del #15M desaparecieron con el levantamiento de las

principio moral, el solemne compromiso de que será en sí mismo, por sí mismo, que se administrará lo que es de sí mismo de tal o cual grupo o empresa”: y añade: “La determinación en cada situación del objeto institucional correspondiente es un criterio que debería permitir clarificar la cuestión”<sup>2</sup>.

Es importante tener en cuenta este comentario si queremos hacer de la autogestión una estrategia social y política que ejerza una distribución nueva de los poderes y las competencias, y no, como subraya el propio Guattari, una mera impugnación de la jerarquía “en lo imaginario”; si queremos que la autogestión vehicule una noción fuerte de autonomía liberando o haciendo patente un modo de relación y organización diferenciado, en disposición de afirmar su distancia y requerir el reconocimiento necesario para poder definirse y funcionar, y no, por tanto, un relato a través del cual las condiciones reales en donde actualizamos nuestras potencias y hacemos circular nuestros hábitos y deseos, sean neutraliza-

acampadas.

- 2 Félix GUATTARI, “Autogestión y narcisismo” (1968), en *Psicoanálisis y transversalidad*, Buenos Aires, Siglo XXI, 1976, 244–246.

das en cuanto a su receptividad para reforzar procesos de inclusión y controversia. Básicamente porque de ello se alimenta la frustración.

De hecho, si el artículo de Guattari nos resulta interesante es porque no vende humo. Reconoce el mérito, por ejemplo, de la autogestión de un aula en la universidad (“es una solución pedagógica excelente sin duda alguna”), pero al igual que la autogestión de una fábrica o de un hospital, aquélla, dice Guattari, se expone a numerosas dificultades, y no sólo de naturaleza *accidental*, sino también estructural, o si se quiere, *sistémica*, pues la autogestión se da inevitablemente dentro un determinado horizonte de valorizaciones e intereses, de una red altamente compleja de relaciones de poder, sean políticas o económicas, y de una distribución precisa de las jerarquías<sup>3</sup>: fijar en cada caso el *objeto institu-*

- 3 Se trata de las variables que podrían definir lo que constituye el *exterior* de todo proceso de autogestión (aunque no solamente de su caso), y de cuyo *contacto* surge toda la serie de problemas y dificultades que ponen en duda la viabilidad del modelo. Sin embargo, creer que éste “sería perdurable y viable sólo si este exterior estuviera también organizado como autogestión”, no es sino una forma de simplificar la cuestión: “La consigna de la autogestión – observa Guattari– puede convertirse en una pantalla si

*cional correspondiente* significa, precisamente, no pasar por alto estas cuestiones y garantizar que un aula autogestionada –o cualquier otro proceso de autogestión– no se reduzca a la condición de “consigna de agitación transitoria”. Cuando esto sucede, según Guattari, “no solamente no se toca nada”, sino lo que es aún peor: se le encuentra a la jerarquía “un fundamento modernista, se la disfraza.” Mucho sabremos entonces de la historia hecha, pero muy poco de la que está en curso, o como diría Castoriadis, de la que hace intervenir nuestra capacidad instituyente.

Tenemos los casos recientes de *Eleftherotypia* o el Hospital de Kilkis, por ejemplo, que demuestran el carácter de laboratorio social y político que está siendo Grecia para tantas cosas. Como explicaba Mosis Litsis en un comunicado que podíamos leer en *Diagonal* el pasado 16 de febrero, la empresa X. K. Tegopoulos llevaba desde agosto sin cumplir con el pago de los salarios, lo que

había llevado a los trabajadores y trabajadoras a convocar una huelga indefinida en la que se mantenían desde el 22 de diciembre de 2011. Sin embargo, ni esto ni las movilizaciones realizadas fueron suficientes para lograr cambiar su situación, de modo que decidieron editar su propio periódico “con el objetivo de mantener la caja de resistencia”. “¿Y cómo sacan esto adelante?” podemos preguntarnos. Litsis: “Sin cobrar desde hace siete meses, los trabajadores y trabajadoras de *Eleftherotypia* se mantienen gracias a un movimiento de solidaridad de diversos colectivos, e incluso de ciudadanos particulares que hacen donaciones en dinero y en especie (comida, mantas, etc.). Con la edición de su propio periódico y el dinero de su venta, podrán sostener financieramente su huelga sin la mediación de nadie. En suma, avanzan hacia una suerte de autogestión”<sup>4</sup>.

Ese mismo 16 de febrero, un día después de que se publicara el primer número de *Eleftherotypia de los Trabajadores*, leíamos también una entre-

---

sustituye masivamente las respuestas diferenciadas por los niveles y los sectores diferentes en función de su complejidad real” (ibíd., 245).

---

4 *Diagonal*, 16/02/2012  
(<http://www.diagonalperiodico.net/Los-trabajadores-de-Eleftherotypia.html>)

vista en la que el propio Litsis afirmaba, respecto a este asunto de la autogestión, que efectivamente era la "única solución". "No creo –comentaba– que vuelva la normalidad a nuestro periódico, teniendo en cuenta que la situación económica y financiera de toda Grecia va de mal en peor"<sup>5</sup>. Sin embargo, a pesar del alto reconocimiento social (por parte de gente, según Litsis, que "ve en la autogestión no una oportunidad para una nueva experiencia social, sino una necesidad") entre los mismos trabajadores lo que se tienen son más bien dudas: dudas acerca de si es posible o no encontrar soluciones fuera de la "economía de mercado", dudas acerca del frente común que se puede construir teniendo en cuenta la diversidad de sectores implicados, dudas acerca de la función que se le debe dar al beneficio obtenido por la venta del nuevo periódico, dudas acerca de la durabilidad de las ayudas que se reciben por parte de ciudadanos comprometidos moralmente con el proyecto, dudas acerca de si efectivamente todos los trabajadores

están dispuestos a asumir una situación que no implique volver al pasado (dado que, al parecer, no todos consideran inviable encontrar nuevos inversores), o dudas, en fin, acerca de si es o no conveniente conformar una cooperativa dotada de formas de financiación distintas a las tradicionales. Aunque el hecho de trabajar "sin jefes" sea, en este momento, algo factible, o, al menos, susceptible de ser debatido ("conozco a mucha gente que antes dudaba incluso de discutir el tema y que ahora está dispuesta a intentarlo"), la incertidumbre es más difícil de controlar de lo que parece a primera vista: "Incluso no está claro lo que significan exactamente las diferentes propuestas de autogestión".

Con el objetivo de poder avanzar en ese sentido, Guillermo Valenzuela reclamaba no hace mucho volver a pensar cuáles podrían ser los ejes de lucha que dieran a la Marea Verde un cuerpo de intereses realmente revolucionario, y no meramente reactivo. "¿Basta con oponerse a los recortes?" era la pregunta con la que se encabezaba el artículo: "pienso que, si bien los recortes son una cuestión muy importante, sin embargo no son el problema principal, o al menos no creo

5 *Diagonal*, 16/02/2012  
(<http://www.diagonalperiodico.net/Elleftherotypia-De-un-periodico.html>)



que sea ése el enfoque definitivo desde el que abordar la problemática que nos envuelve”. La propuesta de Guillermo, articulada sobre la defensa y construcción de un régimen de propiedad que se sitúa más allá de –lo que no quiere decir *exento de relaciones con*– lo público y lo privado, es decir, el régimen de lo común, constituye un claro repliegue sobre procesos de autogestión, no sólo cuando pone de manifiesto que se trata “de lo que pertenece a todas y a todos, y que es gestionado por comunidades que se encargan de su mejoramiento”, sino también al final del artículo, y de una manera explícita: “avanzar en el campo de la autogestión de la educación pública”<sup>6</sup>.

La base del artículo de Guillermo es un librito titulado *La Carta de los Comunes*, y en concreto el capítulo quinto “De la educación y el conocimiento”. Es interesante repasar uno a uno los artículos de los que se compone, pero más aún advertir que ni se trata exclusivamente de que cada escuela, instituto o colegio sea “gobernado por

una junta comunal, elegida por asamblea abierta y democracia directa por profesorado, infantes, *maters et paters* y otros miembros de la comunidad” (art. 58), ni de transformar lo común en un sistema abierto: “creo urgente –decía recientemente Antonio Lafuente– la lucha contra la confusión entre *commons* y *open access*”. Leamos, en primer lugar, el artículo 56 de la *Carta*: “Aquéllos y aquéllas que aun a pesar de estas verdades, rechacen para sí o sus vástagos la educación común, podrán hacerlo en razón a su derecho fundamental de vivir al margen, pero lo harán con sus propios medios y riquezas, no pudiendo pedir ni reclamar nada al común al cual deshonran y rechazan”; y a continuación el 57: “Quedan por esta constitución suprimidos, a todos los efectos, los conciertos y subvenciones escolares a los centros privados y concertados, quedando a plazo de pocos años su incorporación a los Comunes”<sup>7</sup>. Lo que aquí se plantea ya no es tanto si nos damos o no unas reglas, porque esta segunda opción, próxima al *open*

6 [madrilonia.org](http://madrilonia.org), 2/02/2012  
(<http://madrilonia.org/2012/02/reflexiones-sobre-la-marea-verde-basta-con-oponerse-a-los-recortes/>)

7 [madrilonia.org](http://madrilonia.org), *La Carta de los Comunes. Para el cuidado y disfrute de lo que de todos es*, Madrid, Traficantes de Sueños, 2011, 39–40.

*access*, elimina por completo la posibilidad de que el procomún sirva para luchar contra los imaginarios neoliberales, sino más bien *qué* reglas y *para qué*, *quiénes* tienen el poder sobre las mismas y bajo qué condiciones se han de incorporar otras<sup>8</sup>.

De lo expuesto hasta aquí extraemos, como mínimo, una conclusión: la autogestión, en tanto que sistema operativo (de gestión), o si se quiere, en tanto que pliegue de reglas destinadas a proporcionar un conjunto de prácticas que estamos dispuestos a desplegar en la medida en que entendemos que ello repercute positivamente en

<sup>8</sup> “La cuestión –escribían Castoriadis y Mothé en un artículo de 1974– no consiste en saber si es necesaria la disciplina o incluso la coacción a veces, sino *qué* disciplina, decidida por quién, controlada por quién, bajo qué formas y con qué fines. Cuando más ajenos son los fines a las necesidades y a los deseos de los que deben realizarlos, más externas resultan las decisiones que conciernen a esos fines y sus formas de disciplina y mayor es la necesidad de coacción para hacerlas respetar. Una colectividad autogestionada no es una colectividad sin disciplina, sino una colectividad que decide ella misma su disciplina y, en su caso, las sanciones contra quienes la vulneran deliberadamente” (en Cornelius CASTORIADIS y Daniel MOTHÉ, “Autogestión y jerarquía”, en Cornelius CASTORIADIS, *Escritos políticos*, Madrid, Libros de la Catarata, 2005, 67).

el *ejercicio y expansión de nuestra autonomía*, requiere ser analizada examinando en qué sentido se incluye dicho conjunto de prácticas en el *paisaje de lo instituido*, lo cual quiere decir sencillamente qué tipo de corte produce y cuáles son los efectos que éste genera en él. “¿En qué sentido, en qué sentido se va a ir? ¿De qué lado va a inclinarse todo, plegarse o desplegarse?”<sup>9</sup>, es una pregunta que hay que empezar a tomarse en serio.

Ahora bien, esto implica el desarrollo de perspectivas diferenciales lo suficientemente sofisticadas y abiertas como para evitar que su articulación, o su puesta a prueba, dependa de una hipótesis según la cual se trataría de un paisaje cuya complejidad puede ser reducida o incluso neutralizada. De hecho, partimos de la situación opuesta. Como indica Franco Ingrassia, la autogestión se testea a partir de la naturaleza en sí misma heterogénea y específica de cada una de las “superficies de contacto” que se forman cuando un proceso así diferenciado modalmente se inserta, o se pliega, sobre el paisaje dado de hábitos, de-

<sup>9</sup> Gilles DELEUZE, *Lógica del sentido*, Barcelona, Paidós, 1994, 226.

seos, normas e instituciones. Pues justo en ese ejercicio de plegado se *recrea* un exterior con respecto al cual son continuas e inevitables las relaciones de intercambio, de permeabilidad, o directamente de cierre: “la noción de ‘superficie de contacto’ permitiría ir construyendo, caso por caso, lecturas diferenciales tanto de los tipos de exterioridad como de los tipos de contacto posibles con ellos en un momento dado del desarrollo de una experiencia”<sup>10</sup>. Así, añade Ingrassia, se desideologiza la cuestión de la exterioridad, y como se ha sugerido anteriormente, comprendemos con algo más de finura qué significa pensar la autogestión tomando como referencia los modos en que logramos afectar al “objeto institucional correspondiente”.

Volvamos ahora al artículo de Guattari: es cierto que no duda en reconocer que las experiencias de autogestión durante las huelgas –repetimos que el artículo es de 1968– fueron importantes dado que demostraron, dice, “las posibilidades de superar los niveles reivindicativos de las luchas”. Pero no queramos ir más lejos. En reali-

10 Franco INGRASSIA, “Notas sobre el concepto de ‘superficie de contacto’” (véase [http://medialab-prado.es/article/autogestion\\_del\\_caos](http://medialab-prado.es/article/autogestion_del_caos))

dad, añade, se trata de una vía de organización que difícilmente podrá ejercer efectos que no sean meramente *transitorios*, lo cual quiere decir, claro está, de una insuficiencia radical respecto a su proyección como materialidad revolucionaria<sup>11</sup>, pues uno de los rasgos principales de ésta es justamente la durabilidad. Por ello, en lugar de introducir el debate de la autogestión tratándola como un fin en sí mismo (tampoco la autonomía puede serlo; si acaso una finalidad sin fin, pero nunca un fin propiamente dicho), lo que urge, tal como lo advierte Guattari, es plantear las cosas de nuevo: “El problema consiste en definir, en cada nivel de organización, el tipo de relaciones, de formas que deben alentarse, y el tipo de poder a instituir”<sup>12</sup>. Pues tener en el punto de mira el “objeto institucional” requiere incorporar, en tanto que operadores de nuestros sistemas prácticos, la pregunta –otra vez– acerca

11 Estábamos tentados de utilizar la palabra “infraestructura” en lugar de “materialidad”. Puede que no sea la decisión acertada, pero creemos que “materialidad” da menos oportunidades a que se confundan o se vinculen con carácter de necesidad las nociones de organización y organigrama.

12 GUATTARI, *op. cit.*, 245.

de quién es el agente de lo instituido, para quién rinde, a quién sirve, qué argumentos se ofrecen para justificar su estabilidad; o dicho de otra manera: examinar bajo qué condiciones, en función de qué modos de organización, en base a qué relaciones estamos dispuestos a que tome cuerpo nuestro *potencial instituyente*.

Este último aspecto de la cuestión, el del *tipo de poder a instituir*, nos introduce en otro contexto: el de la crisis de los sistemas representativos o, si se quiere, de la idea misma de representación en tanto que principio de nuestros sistemas de comprensión y regulación del mundo. Es cierto que se trata de un problema de dimensiones excesivamente amplias como para pretender dar aquí una visión más o menos adecuada, incluso si dejamos de lado las derivas estéticas o epistemológicas que tiene. Sin embargo, el marco que dibuja constituye uno de los lugares más interesantes desde donde pensar la autogestión y determinar el tipo de prácticas políticas que exige el estado contemporáneo de las cosas, es decir, prácticas políticas proporcionadas a esa *república de los fines* que Jordi Claramonte ha definido

como “aquella en la que todos somos fines en nosotros mismos y medios para cumplirnos en nuestro ‘despliegue’, sin que la afirmación de semejante república nos lleve a identificación acrítica con ningún orden positivo”<sup>13</sup>.

Dicho esto, creemos necesario recordar dos momentos ya de sobra reconocidos por su relevancia estratégica, al menos para fijar una primera contextualización que ponga de relieve la crisis de la idea de representación<sup>14</sup> en el complejo de transformaciones con que se inicia el siglo XX. En primer lugar, la célebre *Chandosbrief* de Hofmannsthal, publicada en octubre de 1902: una “máscara histórica” en la que se le da expresión a un nuevo sujeto cultural que ha “perdido por completo la capacidad de pensar o hablar coherentemente sobre cualquier cosa”, y certifica, así, la imposibilidad de resolver la experiencia en el “conocimiento de la forma, de la honda, verda-

13 Jordi CLARAMONTE, *La república de los fines*, Murcia, CEN-DEAC, 2010, 235.

14 Son muchas las obras que pueden utilizarse para estudiar esta cuestión; entre ellas, y por citar un par de casos, *Las palabras y las cosas* (Madrid, Siglo XXI, 2005) de Foucault y, mucho más reciente, *La quiebra de la representación* (Madrid, Dykinson, 2004) de Fernando Rampérez.

dera, propia forma”, esto es, en los términos fijados por la cultura del clasicismo<sup>15</sup>. Y en segundo lugar, la cancelación, con motivo de la I Guerra Mundial, del mecanismo de ajuste del “patrón oro” que había dominado el sistema económico internacional, y cuyo fin suspende inmediatamente un sistema de regulación del mundo que se articulaba, política y económicamente, desde la primacía de los ideales de unificación propios de la razón ilustrada y occidental. Dos momentos, como se ha dicho en repetidas ocasiones, que sellan la crisis de la representación, y por extensión toda la primera parte del siglo XX, bajo el signo de la fragmentación.

Una segunda contextualización exigiría revisar al detalle en qué consiste lo que habitualmente llamamos la posmodernidad, por cuanto supone además un escenario de transformaciones e in-

certidumbres en el que aún seguimos inmersos. Pero lo que nos interesa ahora no es esta revisión, ni siquiera seleccionar unas posibles claves, sino confirmar que ninguna de estas transformaciones sugiere que debamos plantear el problema de la representación desde una perspectiva restauradora. Más bien es al contrario; y a nivel político las cosas están clarísimas: al mismo tiempo que aumenta la fragmentación institucional y el Estado se convierte en un actor cada vez más condicionado y limitado, según observaba recientemente Subirats, “comprobamos como la lógica jerárquica que ha caracterizado siempre el ejercicio del poder, no sirve hoy para entender los procesos de decisión pública”<sup>16</sup>. Como subraya Claramonte, “no se trata de que no podamos efectuar representaciones, cuanto de que podemos no querer hacerlas ni concederles el crédito que hasta hace un tiempo se les otorgaba”<sup>17</sup>. Y si el objetivo es pensar las condiciones de posibilidad de una gestión común de todo aquello que nos concierne y afecta, esta “petición de princi-

15 Hugo von HOFMANNSTHAL, *Carta de lord Chandos*, Murcia, Arquilectura, 1982. El renovado interés con que ha sido observada la cultura vienesa del primer novecientos ha dado a este breve texto de Hofmannsthal su correspondiente valor epocal. La justificación de por qué esto es así nos la sugiere Adorno en su *Teoría estética*: “Con las categorías, también los materiales han perdido su obviedad apriorística” (Theodor ADORNO, *Teoría estética*, Madrid, Akal, 2004, 28).

16 Joan SUBIRATS, *Otra sociedad, ¿otra política?*, Barcelona, Icaria, 2011, 19.

17 Jordi CLARAMONTE, *Arte de contexto*, San Sebastián, Nerea, 2011, 35

pio” resulta más que necesaria: hace viable avanzar en la problematización y crisis de la representación mediante la apuesta por una “estructura *relacional*” de nuestra política<sup>18</sup>.

Llegados a este punto, se hace mucho más fácil enfocar el problema a la luz de algunas de las reflexiones que encontramos en el artículo –ya citado– *Autogestión y jerarquía*, escrito en 1974 por Cornelius Castoriadis y Daniel Mothé para *C.F.D.T Aujourd'hui*. En él sus autores vinculan explícitamente el tema de la decisión colectiva y el problema de la representación justo después de cerrar la introducción con apuesta clara y contundente: “la existencia de una jerarquía es radicalmente incompatible con la autogestión”<sup>19</sup>. Ahora bien, no está nada mal que queramos una sociedad autogestionada, pero, ¿qué quiere decir esto?, se preguntan... y responden:

Una sociedad que se gestiona, es decir, que se dirige a sí misma. Pero esto debe ser más precisado. Una sociedad autogestionada es una sociedad en la que todas las decisiones son tomadas por la colectividad, que a

su vez se ve afectada por el objeto de dichas decisiones. Es decir, un sistema en que aquellos que realizan una actividad deciden colectivamente *qué* han de hacer y *cómo* hacerlo, dentro de los límites exclusivos que supone la coexistencia con otras unidades colectivas.

En el acta de la asamblea general que se realizó en la Puerta del Sol (Madrid) en la madrugada del 17 al 18 de mayo, con unas mil personas presentes, el último punto que se anota respecto de la exposición de la Comisión de Comunicación es el siguiente: “Conceptos: política real (la que hace la ciudadanía)”<sup>20</sup>. Al mismo tiempo, pintada en cartones, en pancartas, cantada, la misma consigna: “no nos representan”, como un nuevo *ritornello*. Por otra parte, si acudimos al *Manifiesto* consensuado, las razones de la ocupación de Sol se nos explican con suma claridad: “Estamos aquí porque queremos una sociedad nueva que dé prioridad a la vida por encima de los intereses económicos y políticos”<sup>21</sup>. ¿De qué estamos hablando?; ¿qué es lo que significa todo esto? No

18 *Ibíd.*, 37.

19 CASTORIADIS y MOTHÉ, *op. cit.*, 62.

20 ASAMBLEA GENERAL, 18/05, 3.30

(<http://actasmadrid.tomalaplaza.net/?p=1146>)

21 *Manifiesto* (<http://madrid.tomalaplaza.net/manifiesto-2/>)

suscitará mucha controversia decir que esta serie de reacciones responden a un fenómeno –en modo alguno nuevo, pero sí complejo, debido a factores múltiples– que tiene que ver con la crisis profunda de la democracia tal como ha sido concebida por las sociedades modernas.

A pesar de las diferencias cualitativas, determinadas por los conflictos particulares de sus contextos respectivos, en el caso de que se quiera poner en conexión la ocupación generalizada de las plazas en España, así como en otros países de Europa, o la proliferación en Estados Unidos de los diferentes #occupy (y la distribución, como mínimo afectiva, que supone la idea<sup>22</sup> del 99%), con las revueltas que sacuden el mundo árabe de Túnez a Egipto, pasando por Yemen o Marruecos<sup>23</sup>, seguramente sea una perspectiva eficiente aquella que sitúa en el centro del proble-

15 m

<sup>22</sup> Existen razones para poner en duda la capacidad descriptiva de esta idea del 99%. Empíricamente, las cosas son algo más complejas. Aquí la utilizamos simplemente por la función de pueda tener en tanto que factor de cohesión, o de idea común en donde reconocerse.

ma, y cartografía desde ahí sus posibles equivalencias, la nueva posición que las sociedades civiles reivindican para sí mismas en el plano de la toma de decisiones, de la participación política, y más aún, en los modos de organización cuyos despliegues constituyen las condiciones efectivas de nuestra vida, nuestros hábitos y nuestros deseos. Por eso, la reconstrucción del sistema de la economía y de nuestra concepción de lo político pasa por reconocer que su viabilidad, y la única forma de que no se multipliquen irreversiblemente los conflictos, depende de que se identifique como variable fundamental el hecho de que las sociedades tienen hoy una aspiración muy fuerte a decir algo en dicha reconstrucción. Y tenemos una palabra para hablar de eso: autonomía.

No hay autogestión, ni siquiera “gestión democrática”, observa Castoriadis, cuando “la colectividad es dirigida por personas que han convertido la dirección de los asuntos comunes en un

<sup>23</sup> La lista, claro está, es mucho más amplia. Según el aparatado que se le dedica en Wikipedia, el número asciende a 20 países, y a más de 40.000 el saldo de muertos ([http://es.wikipedia.org/wiki/Primavera\\_%C3%A1rabe](http://es.wikipedia.org/wiki/Primavera_%C3%A1rabe)).

asunto especializado y exclusivo y que, por derecho o de hecho, escapan al poder de la colectividad"<sup>24</sup>. Como reclamaba también Negri en uno de los talleres impartidos en el Collège International de Philosophie de París, es cada vez más necesario determinar las condiciones de una gramática de lo político en la que la verticalización – sólo ella permite pensar el paso de la *potencia* a la *decisión*– conserve la "*totalidad de la potencia*": "La potencia, el poder constituyente, debe efectivamente atravesar las instituciones siempre, debe formar parte de la coherencia de éstas, de la continuidad del sistema operativo que

24 En efecto, Castoriadis no rechaza de pleno que existan representantes o delegados, sino que hace depender su pertinencia y su margen de decisión a condiciones muy diferentes de las actualmente vigentes: "Sin duda, la designación de representantes o de delegados por parte de las distintas colectividades, así como también la existencia de órganos –comités o consejos– formados por tales delegados, será indispensable en un gran número de casos. Pero sólo será compatible con la autogestión si estos delegados representan verdaderamente a la colectividad de la que emanan, y esto implica que permanecen sometidos al poder de la colectividad. Esto significa a su vez que ésta no sólo los elige, sino que puede, asimismo, revocarlos cada vez que lo juzgue necesario"; en CASTORIADIS y MOTHÉ, *op. cit.*, 64.

las organiza"<sup>25</sup>. En este contexto se inscribe la búsqueda de una nueva concepción de la democracia "como *gobierno de cada uno para cada uno, pero a través de todos*"<sup>26</sup>, el paso de la noción de "gobierno" a la de "*gobernanza*", y la exploración de la posibilidad que existe de implementar, a partir de ese paso, "*una pragmática del ejercicio de lo común*". Por cierto, una pragmática que se debe acompañar de categorías jurídicas *multilevel* cuyos efectos determinen "dispositivos jurisprudenciales fuertemente innovadores", donde no sólo vendrían a acreditarse exigencias singulares a respuestas efectivas del Estado, sino que también, y especialmente –subraya Negri–, se haría referencia "a procesos de constitución de instituciones, es decir, al sedimento común de la experiencia constituyente y a la capacidad de interrumpir y de renovar esta última en cualquier momento", lo cual configura hoy, acaba diciendo, el verdadero horizonte de la lucha de clases<sup>27</sup>.

25 Antonio NEGRI, *La fábrica de la porcelana*, Barcelona, Paidós, 2008, 189.

26 *Ibíd.*, 161.

27 *Ibíd.*, 176. En otro de los talleres, a raíz de la pregunta acerca de si es o no posible una definición jurídica de lo



Precisamente esta preocupación es la que pretende analizar Subirats en *Otra sociedad, ¿otra política?*, al entender que se trata ni más ni menos que de una de las claves del actual proceso de cambio de época que atravesamos: “¿Hasta qué punto –se pregunta– es posible que las personas puedan decidir y gobernar la gestión de sus recursos y necesidades de manera cooperativa, de manera compartida?”; apostando a continuación decididamente por el hecho de que experimentar nuevos procedimientos de gobernanza colectiva es *conditio sine qua non* de cualquier renovación política que se ponga por medio<sup>28</sup>. Estas cuestiones sugieren pensar en profundidad qué significa, o mejor, qué prácticas implica, se-

---

común, Negri subraya que “lo común –la exigencia de lo común, el reconocimiento de lo común, la política de lo común– no representa una ‘tercera vía’ que tendría la capacidad de mediar entre lo privado y lo público, sino una ‘segunda vía’ que se presenta como *antagonista y alternativa* en relación con la gestión del capital y con los efectos que este último (es decir, la propiedad privada y/o pública de los medios de producción) puede tener sobre la vida común y sobre los deseos que allí se expresan. El derecho común sólo es pensable a partir de la destrucción de la explotación –tanto privada como pública– y de la democratización radical de la producción” (ibíd., 94).

28 SUBIRATS, *op. cit.*, 72 y 29.

gún los ámbitos y combinadas con qué tipo de limitaciones, una “gestión comunal democrática”. Pero también la necesidad de plantear las condiciones de funcionalidad de las diferentes escalas de organización en las que habitamos<sup>29</sup>, determinando, por ejemplo, *umbrales de operatividad* en base a hipótesis de éxito o fracaso, y asumiendo que en modo alguno dichos umbrales deben ceder a la aparición de cuerpos de poder capaces de convertir “la dirección de los asuntos comunes en un asunto especializado y exclusivo y que, por derecho o de hecho, escapen al poder de la colectividad”<sup>30</sup>; así como tampoco permitir que dichas hipótesis sean tenidas por incuestionables y

29 De hecho, a pesar de su dimensión fuertemente local, no se puede plantear el problema de los comunes si no es a escala global: “para que todo el programa de apertura de nuevos comunes tenga sentido, éste tiene que estar acompañado por movimientos similares en las distintas escalas geoeconómicas. Desde la extensión universal de los comunes, a escala local, hasta el diseño de mecanismos para gestionar los *global commons* como la atmósfera, los océanos, o el total de la biosfera, pasando por la solución de los problemas de deuda ecológica o déficit de materiales, el espectro de los comunes tiende a la universalidad. Dicho de otro modo, el programa de los comunes será global o no será” (madrilonia.org, *La Carta de los Comunes*, ed. cit., 57).

30 CASTORIADIS y MOTHÉ, *op. cit.*, 64.

no puedan, dado el caso, ser sustituidas por otras.

Como reclamaba Guattari, las cosas “tienen que ser consideradas de un modo separado”; luego es preciso evaluar el “alcance y los límites de la autogestión”, como se ha dicho, y entender finalmente

que no es tanto la autogestión en sí, sino más bien los principios de autonomía que la articulan los que deben conservarse y hacer viables mecanismos de gobernanza en los que, al incorporar como criterio de funcionamiento “el juicio de la propia colectividad acerca de sus preferencias, a partir de su experiencia, sus necesidades y sus deseos”<sup>31</sup>, se ponga de manifiesto que no hay cierre institucional ni económico que valga, aunque todo apunte a que al cierre capitalista hoy vigente no hay por dónde



31 Éste era, según Castoriadis, un criterio que se podía aplicar a toda la sociedad: “El único criterio que tiene sentido en este campo es lo que los hombres y mujeres que forman la sociedad quieren, y esto sólo ellos mismos pueden decidirlo y nadie más en su lugar” (ibíd., 72).

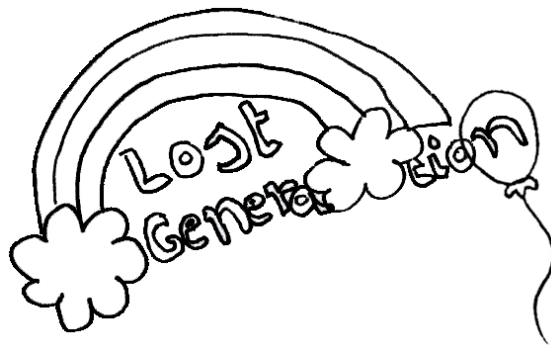
meterle mano. Habrá que construir nuevas relaciones con todas aquellas instancias que facilitan márgenes de maniobra diferenciados según la escala, interrogarnos acerca de cómo estas nuevas relaciones pueden abrir procesos que reconstruyan y actualicen nuestro *repertorio* de instituciones y formas de lo *instituido*, y experimentar a través de qué patrones éstas pueden responder con eficiencia a lo que nuestras sociedades acumulan a nivel *disposicional*, de manera que los “modos de relación” que seamos capaces de construir expresen indefectiblemente la puesta en funcionamiento de nuestras *competencias modales*, o como se ha dicho antes, de nuestro poder instituyente<sup>32</sup>. Porque de éste, y no de otra cosa, deben dar cuenta las reglas que delimitan el conjunto de posibilidades de nuestras constituciones y sistemas de derecho.

Desde esta perspectiva, más que como una “componente de orden”, la autogestión podría comprenderse como una “componente de paso”.

32 “Repertorio”, “disposicional”, “modos de relación”, “competencias modales”, y otros, son conceptos que Jordi Claramonte expone con detalle en *La república de los fines*, obra que ya hemos citado anteriormente, y donde se desarrolla la teoría de una “estética modal”.

De hecho, advertían Deleuze y Guattari, hay que extraer la una de la otra: “Bajo las consignas hay contraseñas”<sup>33</sup>. Sería entonces una herramienta adecuada para la articulación de dispositivos que desactiven y nos liberen de aquellas formas organizadas de la coacción a través de las cuales se bloquea y pervierte la creación de una auténtica “república de los fines”; y al mismo tiempo, para construir los medios de experimentación política y económica equivalentes a un sujeto que ya no es, desde este punto de vista, sino el que tiene por espacio específico, concreto, el entre-nosotros: un sujeto colectivo que gestiona y tiene la capacidad de decidir sobre lo que le concierne y afecta, e incluso es capaz de inventar otros modos de organizarse –de afectar y ser afectado. Pues bien, ahí se cruzan las dos líneas básicas que envuelven la autogestión e invitan a pensar, desde nuestro punto de vista, que lo decisivo de su condición de consigna, y por tanto el criterio de selección que puede mantener o liberar su potencialidad revolucionaria, depende precisamente de su reformulación a partir del doble

nivel que ellas determinan, lo que conformaría algo así como su “exterior” y su “interior”: por una parte, el nivel definido por el *objeto institucional correspondiente*; y de otra parte, el que pone en juego, y nunca da por cerrado, el problema del *tipo de poder a instituir*. El doble nivel de lo instituido y lo instituyente, que es donde nos jugamos el futuro, y eso que no se compra en ningún sitio: la autonomía. □



33 Gilles DELEUZE y Félix GUATTARI, *Mil mesetas*, Valencia, Pre-Textos, 2008, 112.

## POEMAS

Joaquín Lameiro Tenreiro

### **starvin' in the belly of a whale**

La escena es barriga  
que no vientre  
para el hombre que vino del frío.  
Manos y rostro y sexo  
de alguien que fue  
y conoció laberinto y misterio.

Pero ahora  
*... en relación a la situación  
política actual...*  
la polis se abre  
para que todos vean.

Tramoya, sogas y secuestro  
de la dignidad del que

sabe, hace, juega.

Y, a cambio,  
la gran habitación roja,

la barriga de butaca e hinchazón.

Devuélveme al vientre,  
hombre del frío.  
Manos de nieve y  
verdad en tu piel.

La casa del misterio  
sigue frente a ti.

Doblega telón y sombra.  
Abre la ciudad.  
Por ti solo esperamos;  
recuerda las llaves del reino.

### **madriguera**

Tu ejercicio no conoce de raíces.  
Solo hojas en tu comercio.  
Trato fractal con el marchante  
que nunca ganará el acceso a  
los almacenes de tu práctica.

Allí, subsuelo y rizoma,  
la mercancía se pierde  
y se confunde con la aspereza

de una tierra que no acepta  
otra acumulación que la de su  
ceniza o su humus.

Todo se multiplica en tus dominios,  
hombre de la isla.

Todas las islas son tu isla  
como tú eres tierra y galería.

Cuando ya la galería haya  
horadado toda tierra,  
¿cómo podrá desaparecer tanto trabajo  
si no es vuelto en tierra y ceniza y humus?

Hombre de la isla,  
tu obra no es de este mundo.

Construye tu mundo,  
sé fiel y no claudiques.

Marchantes, mercaderes, abogados  
y el diablo mismo acechan  
de este lado, de donde  
tú vienes, adonde ya no  
perteneces.

### **gimme christ or gimme hiroshima**

El dolor es  
un llanto que no podemos deshacer,  
una esperanza que no vamos a encontrar.

El dolor es una herida  
repentina y continuada,  
una luz indeseable  
delante de nosotros  
o detrás.

Es odio del placer;  
envidia de la calma.

Eso y nada más  
es el dolor.

Y cada palabra dicha  
contra él  
es un hurto al tiempo  
y a la vida.

## **lo que queda de los salmos**

Lo que queda de los salmos  
es disposición derogatoria única  
de la partición salomónica,  
del caudillaje lírico,  
de la profecía y la guadaña  
y el tirano y la virgen,  
ojo y diente e inmunidad  
de confesores y confesos.

Lo que queda de los salmos  
es, ante todo,  
fundación de una nueva casa  
con su fuego, su cosecha, su animal  
y un germen en la palma de la mano  
como un contrato con los nuevos cielos,  
como vida más allá de esta eternidad  
promiscua y engañosa.



## **el remolcador virgen auxiliadora responde a la llamada de socorro del carguero nuestra señora de la soledad**

*The Devil won't let me speak...*

Leonard Cohen, *S.O.S*

—Habla, pues,  
también tú invisiblemente;  
con mano hábil  
domina la sombra  
y doblega el gambito.

Conserva las dieciséis piezas,  
desplégate como revelación  
o epidemia o mapa  
del amor.

Haz transparente su invisibilidad  
si es que es opaca.

Muestra cartas, velamen y colores  
que los obliguen a salir  
de grutas y madrigueras.

Si no con humo,

ya que no eres cazador;  
con canto, voz y lengua  
sé Orfeo y no mires atrás.

Igualmente sabrás  
cómo van cayendo.

...

O, si así lo prefieres,  
guarda silencio.

Sé callado y rotundo como una piedra.  
Innegable y evidente.

Habla o calla, o haz como  
mejor te parezca.  
Pero estate y no te muevas:  
los quince restantes  
comienzan a declinar. □

## CONVERSACIÓN

**Ada Agrasar Valcárcel**

Un pato entra en un restaurante, eh, y ahí se encuentra con un ornitorrinco, que es el camarero, eh... eh y le dice, ehe eh... ¿qué va a ser, señor?

qué... pues un ojo de buey... pero... está agotado... ya sabía usted, ya sabía usted que mi hijo no era Pachín que era Pirulo. Pues hombre, hágale tomar el biberón. Y pero, pero, pero... dice el pato ¿qué tiene para tomar? Oreja de caballo. Pero ese caballo ¿está recién llegado de la carnicería? Y el ornitorrinco dice: No, está a régimen de productos lácteos. Y hombre, hombre ¿cómo se llama? Pachín, hombre, que ha sali-



## ***LIBERALISMO***

# Jano



## **¿SIN PENSAMIENTO CRÍTICO?**

### **El humanismo y el lugar de las humanidades**

**Víctor Manuel Sanchis**

A partir de la eclosión de los medios de comunicación de masas en el siglo XX, el debate sobre la utilidad y funcionalidad de todas aquellas cosas que nos rodean, tangibles o no, se reabre en determinados periodos, asociados, como en este caso, a unos años de crisis económica en el que la sociedad vigilia con lupa todos los movimientos y el sistema tiende a reordenar conflictivamente a todos los actores que la conforman.

“Sin pensamiento crítico” rezaba el titular de Amelia Castilla a una encuesta entre intelectuales de diferentes lugares del mundo en la portada digital del suplemento cultural Babelia del día 25 de febrero de 2011. En este contexto, el debate sobre el papel de los intelectuales, y sobre todo el de las humanidades, vuelve al candelo en un momento en el que parecen necesarias alternativas profundas, no solo en el liberalismo económico radical, sino también en la concepción individualista del pensamiento occidental surgida

tras lo que se vino a denominar la muerte de los grandes discursos.

¿Puede contribuir el pensamiento crítico de las humanidades en este sentido? ¿Tendrá un espacio diferente en la reordenación de los actores sociales después de la crisis? El panorama no es nada alentador si atendemos al estado de la cuestión actual, más si cabe tras los diferentes tijeratazos en educación e I+D, aspectos que los diferentes gobiernos, no sólo de la Unión Europea, consideran marginales para la recuperación financiera.

Lo cierto es que a día de hoy el espacio de los intelectuales, y muy especialmente el de las humanidades, ha quedado reducido al impopular reducto de las universidades, donde se alojan en una burbuja en la que el conocimiento se recicla a sí mismo, sin apenas incidencia no ya en la conciencia colectiva, sino tampoco en los principales órganos de decisión.

No deja de ser casual que las protestas estudiantiles que han prendido definitivamente la mecha mediática estos días hayan comenzado en un instituto valenciano con el nombre de Juan Luis

Vives. Esos chicos, hijos del fin de la historia, a los que se les acusa de pasotismo y mezquindad intelectual, se han quitado los auriculares y han escondido los mandos de los videojuegos para interactuar socialmente, en un mundo que ya no es posible sin estar conectado, en el dominio virtual horizontal que han creado la web 2.0 y las redes sociales. Esta vez han elegido alzar los libros, «¡estas son nuestras armas!», gritaban, frente a los tontos de la clase, que hoy escenifican su éxito profesional sin estudios con la represión física y moral identificativa ya de la política antidisturbios.

La excusa del Juan Luis Vives me sirve para focalizar la atención en un periodo histórico determinado, los siglos del humanismo, en el que este humanista con nombre instituto, -sí, ya pocos recuerdan que es un instituto con nombre de humanista-, y otros tantos personajes vinculados con las humanidades, con los *studia humanitatis* en expresión de Cicerón, encabezaron la evolución del pensamiento crítico en una época de crisis en la que la tradición suele cifrar el inicio de la modernidad.

La recuperación filológica del legado greco-latino que comenzaran intelectuales de la talla de Petrarca o Bocaccio dio paso a una conflictiva evolución del pensamiento y los métodos educativos medievales que apuntaron hacia un modelo basado principalmente en el perfeccionamiento del latín y del griego clásico a través del nuevo tratamiento de la gramática y la retórica, que desde la filología, influyó notablemente en la configuración intelectual y política de las distintas sociedades del Renacimiento.

La esencia del humanismo, la filosofía del humanismo, probablemente haya que buscarla en la ascensión de Petrarca al Mont Venteaux, con el encuentro del hombre con sí mismo en las alturas de los Alpes, que el de Arezzo narró en una carta a su amigo el agustino Dionisio da Burgo. Pero el trabajo de campo, el esfuerzo del estudio, la interpretación, la glosa y la traducción de los textos del pasado medieval y clásico fue fruto del empeño filológico de estos humanistas, encargados, en palabras de una de las figuras más importantes del humanismo español, Alejo de Venegas, de ser la lengua, los intérpretes, de esos maestros mudos que eran los libros.

En este contexto, sobre todo desde el ámbito italiano, los humanistas se convirtieron en depositarios de un poder vinculado con la escritura, con el conocimiento de la historia y de la literatura, que les llevó a la palestra del dominio público y a influenciar de manera decisiva en aquellos que ejercían el poder. Lorenzo Valla demostró la falsificación de la "Donación de Constantino", texto en el que se asienta el cristianismo en el imperio romano, Alberti, Bruni, Nebrija, Pérez de Oliva pusieron sus conocimientos para construir la historia de sus ciudades o de sus mecenas o para reescribir los tópicos de la literatura moderna. Conocida es la expresión del príncipe milanés Galeazzo Visconti, que tenía más una carta de Coluccio Salutati que mil jinetes florentinos.

La Europa del siglo XVI conoció la primera época de globalización moderna, debido entre otras cosas a la expansión del dominio político de la corona del heredero de la casa de Austria, Carlos V, al impulso comercial en el Mediterráneo con los grandes descubrimientos o a la red cultural que supuso la proliferación de universidades y estudios generales en todo el continente.

Los humanistas se filtraron progresivamente en las universidades como maestros de unas disciplinas de letras, o de Artes, obligatorias para el estudio de las facultades mayores, teología, derecho y medicina. Ya en el siglo XIII, Alfonso X el Sabio había propuesto el papel preponderante de las humanidades en los planes de estudio en la Ley I de la Segunda Partida:

Estudio es ayuntamiento de maestros et de escolares que es fecho en algunt logar con voluntad et con entendimiento de aprender los saberes; et son dos maneras dél; la una es á que dicen estudio general en que ha maestro de las artes, así como de gramática, et de lógica, et de retórica...

Así, tanto la gramática como la retórica se nutrieron de una nueva generación de intelectuales que bajo las enseñanzas de Cicerón y Quintiliano, cuyos textos se habían recuperado durante el siglo XV, renovaron los memorísticos métodos pedagógicos escolásticos y facilitaron la sistematización de las lenguas, la adaptación de los tópicos clásicos a la literatura contemporánea y la edición y comentario de un numeroso corpus de textos clásicos y medievales.

No en vano durante las primeras décadas del siglo XVI la nueva universidad complutense propició la colaboración de filólogos y teólogos, bajo la atenta mirada de un anciano Elio Antonio de Nebrija, expulsado de Salamanca y perseguido por la inquisición, en el que probablemente fuera uno de los frutos más importantes del humanismo castellano, la *Biblia Políglota*. Desde Lovaina, Erasmo había constituido el primer estudio trilingüe europeo donde centralizó una obra que abarcó los comentarios a Horacio o Aristóteles o al Antiguo Testamento y desde donde construyó en torno a su persona una red intelectual que traspasó las fronteras europeas, llegando a Asia y al Nuevo Mundo.

El trabajo filológico de los Erasmo, Vives, Budé, Moro, Lutero, Maldonado, Nebrija, Pérez de Oliva, Ambrosio de Morales o Cervantes de Salazar motivó una corriente de pensamiento renovadora en muchos de los campos decisivos para cualquier sociedad. Hablaron de política, Erasmo y Vives fueron consejeros del emperador, y otros tantos fueron cronistas de sus mecenas o de sus ciudades, por ejemplo; hablaron de paz en un mundo en constante conflicto; de religión, claro,

y de espiritualidad renovada, de perfeccionamiento agustiniano de la conciencia interior, lejos de los excesos del lujo vaticano. Y hablaron de educación, sobre todo, como motor esencial de cualquier sociedad durante una vida que muchos dedicaron a la enseñanza de los jóvenes como profesores universitarios o preceptores de los más importantes personajes de su tiempo.

El modelo principal del intelectual dedicado a la educación de los jóvenes fue la egregia figura del valenciano Juan Luis Vives, que al final de sus días, en 1539, completó la redacción de la *Linguae latinae exercitatio*, unos diálogos escolares para el aprendizaje y perfeccionamiento de la lengua latina, donde culminaba una trayectoria fecunda en la reflexión sobre los *studia humanitatis* y la educación que contaba ya con títulos como la *Introducción para la sabiduría* o el *De disciplinis*.

Volver a la personalidad de Vives es volver al origen judío de un joven que muy pronto marchó a París, uno de los centros universitarios europeos por excelencia. Años más tarde, en Lovaina, comenzó a dar sus primeras lecciones universitarias. Algún prestigio debía haber adquirido ya el

joven Vives cuando en 1514 es elegido para asistir como preceptor del joven Guillermo de Croy, sobrino del ayo del príncipe Carlos, al que acompaña al Estudio General de Brabante, en Lovaina, para completar su formación en sus estudios de teología. Durante sus años en Lovaina, Vives entabló contacto con un grupo nutrido de humanistas, entre los que destacan Martin Drop y, sobre todo, Erasmo de Rotterdam, con el que, pese al complejo carácter del humanista flamenco, mantendrá una afinidad intelectual decisiva para entender el pensamiento vivesiano. Su fama de hombre virtuoso le había permitido ya impartir algunas lecciones en la universidad, y el propio Erasmo le encomienda la ardua tarea de editar y comentar los veintidós libros de *La Ciudad de Dios* de San Agustín. No obstante, una serie de trágicos acontecimientos van a cambiar forzosa-mente su vida académica en Lovaina. El joven cardenal de Croy muere inesperadamente al caerse de un caballo cuando solo tenía 23 años. Además, empiezan a llegarle noticias de su familia y el proceso que la Santa Inquisición había comenzado contra sus padres y sus bienes en Valencia. Apesadumbrado, decide marcharse a

Brujas al amparo de su amigo Pedro de Aguirre, donde, retirado, le queda solo el consuelo del estudio. Es por estas fechas, consolado por el *De tranquillitate animi* cuando toma por emblema el lema senequista del *sine querela*. En Lovaina, además del docto trabajo de editar a San Agustín, Vives comenta también el *Caton mayor* de Cicerón, los salmos, las *Geórgicas* virgilianas y publica en 1519 una importante diatriba contra la metodología escolástica de la Universidad de París titulada *In Pseudodialécticos*.

Había decidido volver a España por mar, desde Inglaterra, a mitad del año 1523, tras haber recibido el honor de ser propuesto para ocupar la cátedra vacante en la Universidad de Alcalá tras la muerte de Nebrija por su amigo Juan Maldonado. No obstante, quizá por recomendaciones de prudencia ante el proceso inquisitorial contra su familia, Vives se instala en la Universidad de Oxford como catedrático de latín y griego, al amparo de los reyes, Enrique VIII y Catalina de Aragón. En Oxford recibe la noticia de la ejecución de sus padres en Valencia y es consciente de que jamás podrá regresar a su tierra. Al final de su vida construirá la ficción de su regreso en uno de

sus diálogos, donde Cabanilles, un valenciano afincado a París, regresa por fin a Valencia y recorre el callejón donde visita la casa de Luis Vives y saluda a sus hermanas.

Pese al duro golpe, en Inglaterra pasa otro fecundo periodo de su vida, donde escribe algunas de sus obras más importantes, entre ellas la *Introductio ad Sapientiam*, en 1524. Es nombrado consejero real y decide contraer matrimonio con Margarita Valdaura tras entablar una entrañable relación con la familia Moro, que dejará una huella profunda tanto en su vida, de la que envidiaba la tranquilidad del hogar familiar, como en su obra. Por estas fechas, compone también *De institutione foeminae christianae*, sobre la formación de la mujer cristiana, una colección de máximas morales, *Satellitium animi* y sus principales textos sobre la educación de los jóvenes, agrupadas en *De ratione studii puerilis*.

En 1525 recibe el encargo de los magistrados de la ciudad de Brujas de componer un texto reflexionando sobre el problema de la mendicidad, el *De subvencione pauperum*, en el que Vives se muestra sensible a los problemas sociales que le rodean y muestra el camino de una sabiduría ne-

cesaria para la solución de los problemas del entorno. Tras su vuelta a Brujas en 1528, aparecen sus principales textos de preocupación política, como el *De concordia et Discordia in humano genere* o el *De pacificatione*, en una época de inestabilidad en las relaciones de paz de los principales estados europeos.

En la última parte de su vida aparecen las obras más representativas de su madurez, el enciclopédico *De tradendis disciplinis*, publicado en 1531, en el cual Vives realiza, a través de tres libros, un ordenamiento general del desarrollo de las principales artes y disciplinas, el gran ensayo sobre la sensibilidad del hombre, *De anima et vita libri tres* y los diálogos escolares dedicados al joven príncipe Felipe, hijo de Carlos V, que por aquel entonces comenzaba su instrucción en las primeras letras. Durante estos últimos años fue consejero del emperador, de quien recibía una pensión, y preceptor de doña Mencía de Mendoza, noble valenciana afincada en Flandes a quien dedicó sus últimos esfuerzos pedagógicos antes de morir en 1540.

El trabajo y la figura de Vives, modelo principal del intelectual comprometido con los problemas de su tiempo y mediador directo con los personajes decisivos de la primera mitad del siglo XVI, fue admirado y continuado en muchos lugares del mundo, también en su tierra natal. Pese al cambio de aires de la Contrarreforma, la obra intelectual de Vives fecundó en varios núcleos intelectuales españoles, Burgos, Alcalá y Toledo, principalmente, conformando una red de pensamiento que llegaría incluso hasta el continente americano.

En México, en 1554, tan sólo un año después de la fundación de la institución universitaria, aparecen publicados los diálogos escolares latinos de Vives en la imprenta de Juan de Pablos, a cargo de un catedrático de retórica toledano, Francisco Cervantes de Salazar, que ejerció también como cronista de la ciudad de México, formado en las principales universidades españolas. El humanista novohispano situó al final del volumen de Vives siete diálogos latinos compuestos por su pluma, que a la postre se convirtieron en una de las joyas literarias de la literatura europea de los primeros años de las colonias americanas, en una

muestra evidente de las posibilidades de adaptación y de desarrollo de una corriente, la del humanismo, que tejió una red global de conexión intelectual capaz de denunciar los excesos de una sociedad que centraba sus expectativas en el desarrollo económico.

América se convirtió pronto en el paradigma de la avaricia y la ambición económica, y se institucionalizó la búsqueda de un Dorado que todavía hoy parece no haber finalizado. Durante el siglo XVI algunas voces clamaron, con poco éxito, contra las mezquindades morales e intelectuales del liberalismo económico y la necesidad de armar las sociedades a partir del cultivo de las humanidades. Uno de los personajes de los diálogos de Cervantes de Salazar plantea la pregunta, "en tierra donde la codicia impera, ¿hay lugar para la sabiduría?".

Los maestros de letras del Renacimiento, desde las grandes figuras hasta las más humildes, han pasado desapercibidos en la reescritura actual de las diferentes historias debido a que no concuerdan dentro de los criterios de lengua y país o lengua y territorio con que han venido a configurarse principalmente las historias del arte y la li-

teratura de los diferentes países. Los humanistas, exiliados como Vives, huérfanos como Erasmo, escritores en lengua latina, sin más raíces que la patria del conocimiento, ayudaron con sus esfuerzos a la conformación del pensamiento moderno.

¿Es posible hoy reubicar los *studia humanitatis* y la figura de los intelectuales hacia una posición de poder y decisión? Al menos sí puede ser una buena coyuntura para reivindicar un modelo de pensamiento y de configuración cultural diferente al que nos ha llevado el liberalismo radical.

Epicuro de Samos nos dejó la pista hace muchos siglos, cuando afirmaba que lo mismo que los médicos no son útiles si no curan las enfermedades del cuerpo, las humanidades y los intelectuales no son necesarios si no se encargan de curar las enfermedades del alma. A lo mejor el problema actual, sin vendas ni demagogia, no es ya tanto un problema del cuerpo, ni de los médicos, sino que es el momento también de enfrentarse a las enfermedades del alma. □





## COLABORAN EN ESTE NÚMERO

**Ada Agrasar Valcárcel** tiene 8 años. Su color favorito es el azul. Le emocionan los animales y se imagina viviendo en una granja, sembrando y cuidando a los caballos. El año pasado viajó con un ratón llamado Relé y una patita asustadiza por el mundo del arte: pudo mirar al interior de algunos *miró*, y conversar con unos delgadísimos *giacometti*. Todo sucedió una noche en Venecia. Ahora sabe que *surrealismo* no es una palabrota.

**Víctor Bedoya** se licenció en Filosofía por la Universidad de Sevilla en 2006. Ha hecho un doctorado en Filosofía en la École Normale Supérieure de Lyon – Lettres & Sciences Humaines. Acabó su tesis, titulada *Le Dieu incompréhensible du dernier Bayle. Étude sur les notions communes dans les Entretiens de Maxime et de Thémiste (1707)* en enero de 2012. Le interesan sobre todo cuestiones relacionadas con la teología y la metafísica en los siglos XVI-XVII, y, de un modo más general, el problema del mal y su posible explicación racional.

**Kike Benlloch** (A Coruña, 1974) trabaja con computadores, escribe con computadores e ocasionalmente, diseña con boli, lapis... ou computadores.

**María Blanco Rodríguez** (A Coruña, 1982) es licenciada en Bellas Artes por la Universidad de Vigo.

**Alberto Carpio** nació en 1983 en Sevilla, estudió Filosofía en la Universidad de Sevilla, y actualmente debería trabajar en su doctorado en la Universidad de Valladolid con una tesis sobre Claudio Rodríguez, pero realmente trabaja como profesor de instituto de lengua y literatura. En noviembre del año pasado ganó el Premio de Poesía Emilio Prados con su libro *Los comensales* (Pre-Textos, 2012), de donde procede el poema homónimo que nos ofrece y que tiene relación con la comida pero sobre todo con el comensalismo; la relación que se establece entre un animal que obtiene beneficio de otro sin dañarlo, como metáfora de cómo habitan en nosotros o habitamos en las personas –y escritores– que tratamos.

**Charo Cuba** quedó en el paro a los 58 años y escribe historias como terapia contra la desesperanza.

**Manuel Gil Castro** es estudiante de ADE en la Universidade da Coruña y de Realización Audiovisual en la Escola de Imaxe e Son da Coruña.

**Antonio Hidalgo Pérez** es licenciado en Filosofía (Murcia). Cursa un Máster en Filosofía Teórica y Práctica en la UNED. Es miembro del grupo de investigación *Posmodernidad, Crisis y Procomún* del CENDEAC.

**Joaquín Lameiro Tenreiro** nació en A Coruña en 1982. Es licenciado en Filología Hispánica por la Universidade da Coruña, en donde actualmente realiza su tesis doctoral y otros trabajos de investigación sobre las Vanguardias Históricas y la literatura hispanoamericana. Ha publicado poesía y relato breve en varias revistas y *fanzines*, en gallego y en español.

**Niebla Lolita Calcetín** nació el 14 de octubre de 1983 en Lugo, en el mes del San Froilán y el pul-

po. Actualmente reside en Santiago de Compostela. Recuerda haberse licenciado en Filología Hispánica por la Universidade da Coruña. A día de hoy, colabora con el proyecto de gestión sociocultural Tinta de Lura y, a veces, cursa un Máster en Estudios Comparados de Literatura y Cultura Europea. Ha recitado, escrito, pintado, hecho joyas recicladas y *collage*, siempre como camino a ninguna parte.

**Jorge Ortega** (1972) es poeta y ensayista mexicano. Sus más recientes libros de poesía son *Ajenez de polvo* (tsé-tsé, Buenos Aires, 2003), *Estado del tiempo* (Hiperión, Madrid, 2005) y *Devoción por la piedra* (Consejo Estatal para las Culturas y las Artes de Chiapas, Tuxtla Gutiérrez, 2011). En 2005 resultó finalista único del Premio de Poesía Hiperión y en 2010 obtuvo el Premio Internacional de Poesía Jaime Sabines. Es doctor en Filología Hispánica por la Universidad Autónoma de Barcelona y miembro del Sistema Nacional de Creadores de Arte de México.

**Basilio Pujante** (Murcia, 1982) es profesor de Lengua y Literatura en un instituto de Secundaria.

Ultima una tesis doctoral sobre el microrrelato en la Universidad de Murcia, institución de la que fue becario de investigación. Ha publicado poemas y relatos en revistas como *Manifiesto Azul*, *La rosa profunda* o *5000 negros*. Es miembro de la asociación literaria Colectivo Iletrados.

**Manuel Rebollar Barro** es profesor titular de Lengua y literatura castellana en un instituto público de Madrid. Está a punto de acabar su tesis doctoral, que versa sobre la obra de Francisco Antonio de Monteser, autor español del siglo XVII. Ha dado clase en la Universidad Complutense de Madrid (año 2000-2009), en Oberlin College (Ohio, EEUU) y en el IES Peyo Yavorov (Silistra, Bulgaria). Ha trabajado como guionista para diversas televisiones (1996-2006). Ha estrenado un par de obras de teatro en el circuito de salas alternativas: *Hay un Cervantes y un después* (1996) y *Morirse. Un mini-melo-mimo-drama cómico burlesco en dos actos* (1999).

**Sonia Rico Alonso** es estudiante de 4º curso de Filología Hispánica en la Universidade da Coruña (UDC). Colaboradora en los proyectos de investi-

gación de la UDC relacionados con la literatura hispanoamericana.

**Claudia Rodríguez Valcárcel** se tituló como diseñadora industrial en 2010. Ha colaborado con diferentes empresas de diseño gráfico y actualmente se prepara para comenzar un máster. Considera que cada día que vive es una clase nueva y disfruta con todo aquello que está aprendiendo.

**Leonardo Rossiello Ramírez** (Montevideo, 1953) es profesor e investigador universitario en Suecia y autor de obras narrativas, teatrales y de poesía. Ha recibido premios nacionales de literatura en dos ocasiones y galardones internacionales, como el Premio Juan Rulfo de cuento otorgado por La Maison de l'Amérique latine de París y el de novela corta Álvaro Cepeda Samudio, en Colombia.

**Víctor Manuel Sanchis Amat** es investigador predoctoral de la Consellería d'Educació de la Generalitat Valenciana y adscrito al área de investigación en literatura hispanoamericana de la Universidad de Alicante, trabaja actualmente en su proyecto de investigación de tesis doctoral relacio-

nado con la figura del humanista toledano Francisco Cervantes de Salazar y la llegada y adaptación del humanismo a la Nueva España a través de sus principales textos, escritos hacia la mitad del siglo XVI en la capital del virreinato, donde ejerció entre otras cosas de catedrático de retórica y de cronista de la ciudad.

**Eva Valcárcel** es profesora de la Universidade da Coruña. Ama el pensamiento y a los pensadores. Cuando estudiaba se sintió atrapada en la telaraña escéptica de Emil Cioran. Lo visitó en París cada año hasta su muerte. También después de muerto. Reverencia a Huidobro y a Valente. Y se siente afortunada porque cuenta cada año con la mirada hialina de jóvenes alumnos extraordinarios dotados por la perplejidad y el talento.

**Alejandro Viñuela Agra, "Jano"** es Licenciado en Bellas Artes por la facultad de Pontevedra y ha ganado premios como el Injuve en el 2002, el Certame Ourense en el 2003 o el Golden Globos 2011. Trabaja como historietista, ilustrador y diseñador gráfico.



El grupo HORIZONTAL permite y alienta la reproducción y la redistribución total o parcial de esta revista, siempre y cuando se respeten los términos de la licencia bajo la que se publica.



Edición no venal. Prohibida su venta.

## ¿Qué es HORIZONTAL?

HORIZONTAL se define como un Grupo de resistencia artística e intelectual de izquierda, bajo la forma de la asociación asamblearia de sus miembros [...].

Por *resistencia* entendemos la actividad, individual y colectiva, orientada hacia la consecución de la emancipación de los seres humanos, que consideramos permanece lejos de su realización. Esta actividad se ejerce en dos movimientos compatibles y simultáneos: por una parte, el rechazo de los elementos de la realidad actual que consideramos contrarios a la consecución de esta emancipación; por otra, la creación de nuevos modelos de comprensión del ser humano y la realidad que contribuyan a alcanzar esta emancipación.

Por *izquierda* entendemos la orientación, explícitamente política, de nuestra resistencia. Consideramos que la izquierda política, situada bajo las coordenadas de libertad, igualdad y solidaridad entre todos los seres humanos, así como de conciliación entre el ser humano y la realidad social, histórica y natural de la que forma parte y que contribuye a transformar, es la única vía factible de consecución de la emancipación de los seres humanos. Esta izquierda política centra su actividad en el rechazo del actual sistema capitalista financiero, que considera un sistema injusto y contrario al bien común, y en la propuesta de actitudes alternativas para los individuos y nuevas formas de organización de las sociedades que contribuyan al establecimiento, definitivo e inequívoco, de las coordenadas antes mencionadas. En última ins-

tancia, la izquierda política, tal y como la definimos, persigue la instauración de la dignidad humana universal.

Por *actividad intelectual* entendemos toda aquella actividad productiva que se ofrezca bajo la forma del pensamiento crítico, es decir, de la actividad mental reflexiva y consciente de sí misma. Es evidente, por lo tanto, que la actividad intelectual debe realizarse siempre desde un conocimiento de la realidad sobre la que se proyecta y que, como actividad productiva, aspira a transformar. El carácter crítico de la actividad intelectual deriva de la coherencia entre la propia actividad del individuo y sus convicciones. Es solo en este sentido, como expresión coherente de sus convicciones, que la actividad intelectual del individuo, o la actividad intelectual colectiva derivada de la colaboración entre individuos, puede ser aceptada como crítica.

Por *actividad artística* entendemos toda actividad productiva que se ofrezca bajo la forma de la creación de objetos originales a partir del ejercicio, individual o colectivo, de las capacidades humanas de invención, interpretación y transformación de códigos simbólicos, esto es, de lenguajes en su sentido más amplio. Entendemos que esta actividad artística debe regirse por los mismos parámetros críticos por los que se rige la actividad intelectual [...].

Del Artículo 1 de los Estatutos del Grupo HORIZONTAL <http://grupohorizontal.wordpress.com/inicio/acerca/estatutos/>



1  
horizont 1